„SVETI DANI" KOD PRIMITIVNIH NARODA.

Prof. Dr. Aleksandar Gahs.

Načela dekaloga kao naravnog zakona nalazimo više ili manje kod svih naroda. Treća je zapovijed dekaloga naravni zakon u toliko, koliko čovjek naravnim razumom spoznaje. da neko vrijeme posveti Bogu kao svom Gospodaru i svojoj svrsi. To znači, da rok ili razmak toga vremena i način, kako će ga čovjek posvetiti Bogu, već ne spadaju u opća načela naravnoga zakona nego ovise o različnim kulturnim prilikama pojedinih naroda ili o posebnoj objavi Božje volje.

Priznati stručnjak u filozofiji morala V. Cathrein S. J. veli u uvodu svoga na temelju opsežnog etnografskog materijala pisanoga djela: Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menscheit[1] izričito ovo: »Unsere Untersuchung beschränkt sich auf die Pflichten, die im natürlichen Sittengesetze im Dekalog enthalten sind, und auch in Bezug auf diese behaupten wir nur, die allgemeineren Grundsätze seien allen Menschen irgendwie bekannt. In den einzelnen Schlussfollgerungen und Anwendungen kommen viele Irtümer vor, besonders in religiösen Dingen« (I, s. 18) t. j. s obzirom na prve tri zapovijedi. Tomu treba dodati, da je baš u pogledu treće zapovijedi dekaloga pogrješno primjenjivanje njezinoga općega načela »posvetiti neko vrijeme Bogu« nesamo lako moguće, nego da je također ispravno primjenjivanje toga načela po naravi same stvari ovisno od različitih kulturnih prilika pojedinih naroda, i to naročito od konkretnoga mjerila za vrijeme i od poglavitoga gospodarskog zanimanja. Ono prvo je sasvim jasno: ne može se na pr. ostvariti sedmični praznik kod onih naroda, koji ne poznaju diobu vremena na sedmice, kako je to slučaj kod pretežne većine svih primitivnih naroda uopće. Što se pak tiče drugoga spomenutoga faktora, i njegova je uloga jasna,

[1] 3 Bde, Freiburg i. B. 1914.

kad uočimo smisao i svrhu općega načela treće zapovijedi: »posvetiti neko vrijeme Bogu«. Neposredno to naime znači: čovjek priznaje Boga gospodarom »svoga vremena« t. j. života na zemlji i svega onoga, u što troši »svoje vrijeme« brinući se za taj život, dakle: gospodarom svoga poglavitoga gospodarskoga zanimanja. Posredno još znači, da čovjek tim priznanjem ujedno moli od Boga blagoslov za to svoje poglavito zanimanje.

Drugim riječima: smisao i svrha općega načela treće zapovijedi sasvim su analogni smislu i svrsi primicijalnih i srodnih poklonstvenih, zahvalnih i umolnih (prozbenih) žrtava, kojima čovjek priznaje vrhovno Božje gospodstvo nad životnim namirnicama, dakle i nad životom samim. Razlika je samo u tome, što spomenute žrtve Bogu posvećuju plodove poglavitoga gospodarskoga zanimanja, dok Bogu posvećeno vrijeme žrtvuje nešto od samoga toga zanimanja i zato uključuje u sebi također neku pauzu, neki naročiti odmor u zanimanju čovjeka. Tu će pauzu opet sasvim prirodno ispunjavati u većoj ili manjoj mjeri ono, što je srodno s takovim vremenom, to jest spomenute žrtve ili slične svečanosti, jer jednim i drugim čovjek priznaje Boga gospodarom svoga života u njegovoj djelatnosti i u sredstvima njegovog uzdržavanja. Svakako je iz navedenoga jasno, da će i takovo vrijeme i takove žrtve ili slične svečanosti, što se tiče roka i načina provedbe, ovisiti o poglavitom gospodarskom zanimanju pojedinih naroda. Stoga je opet razumljivo, da Cathrein niti u uvodu (I, s. 11—18) niti u zaključku (III, s. 563—577) citiranoga djela ne govori napose o općenitosti etičke svijesti u pogledu treće zapovijedi dekaloga, nego ističe tu općenitost samo obzirom na »Gottesverehrung« (I, s. 16—17) t. j. na prve tri zapovijedi zajedno tako da konačno veli: »Alle Völker ohne jede Ausnahme haben irgendeine Religion ... alle Glauben an überirdische unsichtbare, persönliche Wesen, von denen sie sich abhängig wähnen und die zu versöhnen oder günstig zu stimmen suchen. Zu diesem Zweck haben sie ihren Zeremonien, Opfer, Gebete, Feste, Zaubermittel, Festengebote u. dgl.... (III, s. 568).

Međutim to ipak ne znači, da u tom pogledu vlada beznadni kaos među narodima. Konkretna su pitanja na mjestu, ali u odgovoru na njih treba računati s navedenim razlikama. Kad se dakle pita, da li »postoje takvi sveti dani ujedno i kao i dani počinka i odmora kod svih naroda«, onda se može odgovoriti samo ovako: kod svih naroda postoji neko »sveto vrijeme« u najširem smislu, a s njime je spojen također i neki počinak s religijskim značenjem.

Ne može se naime inzistirati na općenitosti svetih dana u smislu točno određenih dana, koji bi dali pomišljati na okvir nekoga sistematskoga astronomskog kaledara. Takvi »sveti dani« sigurno nijesu općeniti, kao što nije općenito poznat niti takav astronomski kalendar, koji pretpostavlja veliko pozitivno znanje i prema tome također i dugotrajno opažanje različitih pojava na nebeskom svodu. Zato se na pitanje: d a l i j e t j e d a n o d s e d a m d a n a o p ć e n i t a i l i s a m o s p o r a d i č n a p o j a v a u č o v j e č a n s t v u, mora odgovoriti: nije niti jedno niti drugo. Nije općenita pojava, jer diobu vremena na sedmice ne poznaje pretežna većina svih primitivnih naroda uopće. Nije niti sporadična pojava, jer mjerenje vremena sa sedmicama imade svoje prilično točno određeno kulturno-historijsko mjesto u ljudskom rodu, i to u vezi nesamo s napretkom astronomskoga znanja nego i s razvitkom poglavitoga zanimanja u brizi za život na zemlji t. j. s razvitkom gospodarstva, koje se Bogu posvećuje posredstvom nekoga »svetoga vremena«, odnosno s kojim se Bog također priznaje vrhovnim gospodarom života na zemlji. Dioba vremena i s njome u vezi određivanje »svetoga vremena« očituju izvjestan razvitak, koji je u znatnoj mjeri paralelan s historijskim razvitkom astronomskoga znanja i gospodarske djelatnosti, tako da se baš u tom paralelizmu smije nazrijevati poslušnost naravnom zakonu u smislu temeljnoga načela treće zapovijedi dekaloga.

To će se vjerojatno moći još jače naglasiti, kad taj paralelizam bude ispitan u svim detaljima kod svih primitivnih i kasnijih naroda. Valja naime istaći, da je etnologija jedva počela sistematski i komparativno ispitivati diobu vremena i »sveta vremena« kod primitivnih naroda. Zapravo imade takovih studija dosada samo za područje Afrike, gdje se uostalom više ili manje jednolično opetuju isti »kulturni okruzi«,

koji se dadu ustanoviti i u drugim kontinentima. To su studije, što ih je objelodanio učenik bečke kulturno-historijske škole W. Hirschberg: Die viertägige Marktwoche in Afrika[2]; Bemerkungen zum Kalender einiger südnilotischer Stämme (ib., Bd. XXV, 1930, s. 316—321); Der Mondkalender in der Mutterrechtskultur (ib., Bd XXVI, 1931, s. 461—467). Za ostale kontinente trebalo bi dakako još ispitati neposredne etnografske izvore o pojedinim primitivnim narodima. To je posao za jedan čitav ljudski život. Čekati dakle valja na slične sintetičke studije. Za kalendare civiliziranih naroda danas je najveći stručnjak Fritz Röck, direktor etnološkoga muzeja i docent filozofskoga fakulteta u Beču, koji je objelodanio cijeli niz komparativnih studija iz toga područja.

Evo nekih konkretnih podataka o spomenutom paralelizmu, u glavnome prema studijama Hirschberga o Africi uz neke nadopune ili primjere iz drugih kontinenata i prema jednoj više sintetičkoj studiji Röcka.

I.

PRETEŽNA VEĆINA PRIMITIVNIH NARODA UOPĆE.

To su svi najstariji i svi srednje primitivni (primarni i sekudarni) narodi i djelomice najmlađi ili tercijarni primitivni narodi. Svi ovi narodi poznaju samo »godinu prirode« (Naturjahr) t. j. razdiobu vremena prema velikim godišnjim promjenama na zemlji u neposrednoj okolici. Te su promjene dakako različite u tropskom, umjerenom i polarnom pojasu, a u okviru tih promjena sveto se vrijeme određuje u vezi s religijskim činima, kojima posvećuju Božanstvu svoje određeno gospodarsko zanimanje. Osim toga služe i faze mjeseca u manjem ili većem broju kao neko sasvim opećnito mjerilo vremena t. j. bez nekoga kalendarskoga sistema, tako da ne poznaju niti lunarne godine niti tjedana s nekim određenim brojem dana; najčešće razlikuju i vlastitim imenima označuju mlađ i uštap, ali ne broje niti dane između jednoga i drugoga niti njihovo opetovanje unutar jedne godine prirode (isp. A. XXVI, s. 462—463).

---

[2] Anthropos, Bd XXIV, 1929, s. 613—619.

1.) Najstariji primitivni narodi.

To su skitalački lovci, dakle narodi s gospodarstvom, koje nije vezano o sistematski kontinuirani ili uopće sistematizirani rad nego ili teče iz dana u dan ili pravi neke pauze, već prema uspjehu lova sabiranja divljih bilina, poglavito prema većem ili manjem bogatstvu prirode u pojedinim geografskim zonama i prema godišnjim doba u istoj zoni. Ovi narodi imadu samostalne nazive većinom samo za brojeve 1 i 2, neki još i za 3, a tek najmlađi njihov ogranak također za 4 i 5. Ali zato sele poprečno svakih 3 do 15 dana.

Ovi narodi prinose Najvišem Biću (u monoteističkom smislu) primicijalne žrtve, i to najčešće prigodne lovačke, t. j. kadgod ulove veću zvijer; neki osim toga također više ili manje sezonske biljevne primicijalne žrtve, t. j. kad dozore plodovi pojedinih hranjivih divljih bilina. »Sveto vrijeme« kod onih prvih je veći ili manji dio onoga dana, kad takovu lovačku žrtvu prinose, i to redovito samo za pojedinu familiju, onu naime, kojoj pripada lovac, redovito otac kao glava male porodice. Kod biljevnih pak primicijalnih žrtava »sveto vrijeme« traje barem jedan čitavi dan, i to redovito za čitavu zajednicu, za veći ili manji broj malih porodica, koje se zajedno skiću na istom teritoriju. Značajno je nadalje da Pigmejci Aeta na Filipinima imadu posebnu molitvenu svečanost, koja traje cijelu jednu noć, i koju neke porodice obavljaju poprečno svaki mjesec. Slične se svečanosti dadu ustanoviti kod nekih centralnih Kalifornijanaca.

Osim toga valja u »sveto vrijeme« najstarijih primitivnih naroda ubrojiti i vrijeme, kad obavljaju inicijacije mladeži, koje su opet ili pojedinačne ili zajedničke. Prve se obavljaju u neodređenim razmacima vremena, kako već djeca dorastu u pojedinim familijama; traju po nekoliko dana kroz više godina uzastopce i uključuju u sebi »sveto vrijeme« samo za dotičnu porodicu. One druge se upriličuju u više ili manje redovitim rokovima; u centralnoj Kaliforniji svake godine, u južnom okrugu u više godina jedamput. Traju kroz nekoliko dana ili tjedana, u južnom okrugu nekoliko mjeseci, i povlače za sobom »sveto vrijeme« za čitavu porodicu.

2.) Srednji primitivni narodi.

Ovi predstavljaju tri sasvim različita i genetički međusobno neovisna, izravno i paralelno iz prakulture proizašla tipa gospodarstva i religije, pa tako i »svetoga vremena«. U svom čistom ili primarnom obliku dadu se samo isporedbom rekonstruirati, jer ih danas nalazimo gotovo isključivo u sekundarnim oblicima, t. j. nakon što su već jedni na druge utjecali u većoj ili manjoj mjeri. Za njih su općenito govoreći karakteristični sezonski gospodarski poslovi, pa im je takovo i »sveto vrijeme«.

a) Nomadski stočari. To su u prvom redu Samojedi i Turkomongoli u pradomovini svih nomadskih stočara, u središnjoj Aziji, sa stokom sobova i konja. Oni su blizu primarnom obliku, ali ipak već s mnogim tuđim primjesama. Po svojoj su religiji najbliži najstarijim primitivnim narodima. Imadu ideju Najvišeg Bića u monoteističkom smislu pod imenom »Nebo«, komu još prinose prigodne lovačke primicijalne žrtve ili sasvim slične žrtve od domaće stoke. Njihova specifična oznaka u tom pogledu jesu velike rano proljetne, ljetne i jesenske zajedničke svečanosti s različitim nekrvnim žrtvama, molitvama, pjesmama, gozbama i igrama, i to u vezi s godišnjim seobama i radovima oko stoke. To su uistinu »sveta vremena«, s kojima posvećuju svoje gospodarsko zanimanje, moleći za blagoslov u stočarstvu. U njima se nalaze još i tragovi prakulturnih inicijacija mladeži. Uporedo idu slične svečanosti pojedinih velikih familija, zadruga, koje ih obavljaju svaka za sebe tijekom proljeća, ljeta i jeseni, tako da mjestimice, gdje ih upriličuju više ili manje susljedice, ova tri godišnja doba bivaju protkana cijelim nizom »svetih dana« (isp. n. pr. Lehtisalo i K. Donner za Samojede, Verbickii i Radlov za Altajske Turke, Sjeroševskii i Jochelson za Turke Jakute na Leni, Banzarov za Mongole idr.).

Susljedni niz familijarnih svečanosti gotovo je sasvim ustaljen kod onih nomadskih stočara, koji su već više pomješani sa zemljodjelcima i goje rogatu stoku (govedo i koze). Tako naročito kod Hamita Gala u jugoistočnoj Africi, od južne Abesinije do ekvatora. Njihova poglavita i najmarkantnija vjerska svetkovina Vadadija (od »vada« savez, dakle Vadadija jest nešto kao obnova saveza s Bogom). Svojim ritualom veoma sjeća

na proljetne i ljetne svečanosti nomadskih stočara središnje Azije, a obavljaju je cijeli krajevi, pojedina sela i pojedine porodice, i to u posljednjem slučaju tako, da uopće u svakom selu sve familije (upriličuju jedna za drugom svoju Vadadiju moleći za blagoslov u stočarstvu i u porodičnom životu. Osim toga prinose različite žrtve u proljeće (ožujak i travanj) i u jesen (studeni i prosinac), u vrijeme velikih kiša (srpanj i kolovoz), za sjetve i za žetve (od konca listopada dalje). Sve su to »sveti dani.«[3]

b) Totemistički lovci, obrtnici i trgovci. Oni, koji su bliži svom primarnom obliku (jednom između najvećih problema etnologije, kao i njihova pradomovina, valjda negdje u području Himalaje), zanemaruju prakulturni i nomadsko stočarski kult Najvišeg Bića u monoteističkom smislu i zamjenjuju ga kultom Sunca, i to dnevnog Sunca, a uporedo ide kult određenih životinja (totema, odakle ovim lovcima i ime) u određenom teritoriju. Taj kult sačinjavaju više ili manje sezonski i zajednički magični obredi u vezi sa parenjem poglavitih totema (odakle opet potječu odurni seksualni izgredi, povezani također s njihovim posebnim tajnim inicijacijama za mladiće, na kojima vrše obrezanje i slične operacije), s lovom na toteme i sa trgovačkom izmjenom takove lovine, a sve to prate različiti »tabu« (zabrane) u pogledu lovaca, njihovih ukućana, lovišta i vremena lova.

Gdje su pomiješani s prvobitnim zemljodjelcima, a to su više ili manje već svi današnji totemisti, tu imade također biljevnih totema i za to još više magičnih obreda i tabuiranog, dakle »svetog vremena«. Ovamo idu naročito ceremonije zvane Intichiuma u srednjoj i sjevernoj Australiji, a sasvim srodne ceremonije, zvane Neerew, ustanovljene su nedavno na novo-hebridskom otoku Malekula u istočnoj Melaneziji.[4] Kod ovih pomiješanih totemista nastaju također miti, priče i kultovi mjesečnog i godišnjeg sunca t. j. sunca u snošaju prema fazama mjeseca i prema velikim godišnjim doba, a da ipak još ne poznaju niti lunarne niti solarne godine u astronomskom smislu.

[3] Vidi: P. W. Schmidt, Die Religion der Galla, Annali Lateranensi, Vol. I, Città del Vaticano 1937, s. 32—33, 36—39, 43, 45, 46.
[4] A. B. Deacon, Malekula — a vanishing people in the New Hebrides, London 1934, s. 594—613.

c) Matrijarhatski zemljodjelci. Oni, koji su bliži svom primarnom obliku zanemaruju također prakulturni i nomadsko-stočarski kult Najvišeg Bića u monoteističkom smislu, ali ga zamjenjuju kultom Mjeseca. I tu još imade glavnu ulogu »godina prirode«, i to prema njihovom više ili manje priprostom vrtlarstvu i ratarstvu s motikom. To je t. zv. »Hackbau« s »Rodungswirtschaft«, t. j. zasađivanjem ili zasijavanjem šumskih krčevina, koje treba i u tropskim krajevima mijenjati svakih 2—3 godine, jer još ne poznaju gnojenja zemlje, tako da su to zapravo nomadski zemljodjelci. Njihov je godišnji ciklus dosta analogan »godini prirode« nomadskih stočara. Tako u tropskim krajevima odakle su i potekli prvi matrijarhatski zemljodjelci, pobliže iz krajeva negdje oko Prednje Indije, razlikuju u glavnome najprije sušno i kišno doba, a unutar tih doba tvore daljnje odsjeke različiti poslovi zemljodjelstva: krčenje šume, sađenje ili sijanje kultiviranih bilina, zrijenje njihovih plodina, početak i svršetak žetve. Svi su ti poslovi popraćeni s većim ili manjim svečanostima, koje se sastoje od žrtava, molitava ili sličnih ceremonija, pomiješanih s magijom, i to što dalje sve više, jer baš unutar matrijarhatskih zemljodjelskih kultura, naročito nakon njihovog miješanja sa totemistima, nastaju ezoterijski kultovi, koji se osnivaju na mitima o Mjesecu Praocu i na ljudskim žrtvama, i kojih ritual kasnije prelazi u javnost i u cijelu zajednicu. A te su svečanosti ujedno i »sveta vremena«.

Donosim dva primjera o tome, jedan iz stepnog područja istočne Afrike, a drugi iz šumskog područja južne Azije. Kod južnih Nilota ili t. zv. Nilotahamita u području britske i nekadanje njemačke Istočne Afrike, i to kod naroda Suk, siju dvaput u godini, pred veliko i malo kišno doba, otprilike u travnju i studenomu, a na početku tih poslova obavljaju različne ceremonije. Tako prije prvog sijanja mole za kišu, koja imade uopće veliku ulogu u religiji svih Nilota. Kod samih Suk su Mjesec i Kiša sinovi Vrhovnog Božanstva. Vjerojatno su prije i Suk kao tipični ratari s motikom počinjali svoju »godinu prirode« sa sijanjem svoje poglavite žitarice (prosa), jer je to karakteristika svih ratara s motikom (A. XXV, s. 319). Kod sjevernih Nilota u istočnom Sudanu, i to kod naroda Šiluk razlikuju devet godišnjih doba, očito u vezi s njihovim ratarstvom, jer Frobenius izvješćuje: »Nach der alles

beherschenden Sorghumpflanze (afrički proso) regeln die Priester das Jahr, die Frühjahrs, — Sommer — und vor allem Herbstfeste... Die wichtigste Aufgabe der Priester ist Ausführung der Jahreszeiten und der Ernte — und Saatopfer« (ib., s. 320).

S tim se opet uglavnom podudara razdioba »godine prirode«, odnosno ciklus ratarskih svečanosti kod Angami-Naga (iz jezične grupe Tibeto-Birmana) u Asamu (skrajnji sjeveroistočni dio Prednje Indije na donjem tijeku Brahmaputre): u našu veljaču ili ožujak pada svetkovina za zdravlje cijele porodice u idućoj godini (prirode); u travnju se slavi svršetak zasijavanja šumske krčevine (prosom i jednom vrsti riže); svetkovina u lipnju markira presađivanje uzgojenih strukova druge vrsti riže u natopljena polja (ta je vrst ratarstva etnološki najmlađeg datuma); u rujnu su dvije svetkovine, jednom popraćuju čišćenje selskih puteva i grobova, a u drugom hoće očuvati usjeve riže od poljskih miševa i štakora; u naš listopad opet dolaze dvije svetkovine, kojima započinju žetvu prosa i žetvu »suhe riže« u šumskim krčevinama; pet dana iza druge svetkovine u listopadu obavljaju ceremonije za očuvanje »vodene riže« u njezinom sazrijevanju od tuče; u studenom se slavi početak žetve »vodene riže«; u prosincu su opet dvije svetkovine, prvom slave svršetak sazrijevanja ove riže, a drugom svršetak njezine žetve i uopće svršetak sabiranja plodova od cijele godine.[5] Značajno je također, da je većina navedenih svetkovina popraćena (ib.) sa više ili manje dana zvanih »penna« t. j. takovih, u kojima je cijeloj zajednici kao cjelini zabranjen svaki posao u poljima (ib., p. 192—193).

Slične ratarske svetkovine poznaju i urođenici Indonezije.[6] Srodne, ali starije i većinom još ezoterijske (vidi gore) vrtlarske svetkovine nalazimo u starijim matrijarhatskim kulturama Melanezije (isp. n. pr. A. B. Deacon, p. 175, 640—645, 657—659), dok se opet jedne i druge susreću i u matrijarhatsko-zemljodjelskim kulturama Južne i Sjeverne Amerike.

[5] J. H. Hutton, The Angami Nagas, London 1921, p. 197—199.

[6] Isp. n. pr. F. — C. Cole, The wild tribes of Davao district-Mindanao; of Field Museum of Natural History, Anthropol. Series, Vol. XII/2, Chicago 1913, p. 85—89, 111—120 (ljudske žrtve), etc.

Međutim u ovim kulturama, koje su sve od reda karakterizirane kultom Mjeseca-Praoca ili Mjeseca-Pramajke, sasvim razumljivo počinje također intenzivnije opažanje i mjerenje vremena prema fazama Mjeseca. Kako je već općenito rečeno u uvodu pod I., interes za promjene na Mjesecu postoji kod cijele ove grupe primitivnih naroda, dakle i kod najstarijih primitivnih naroda, pa razlikuju veći ili manji broj faza Mjeseca, naročito mlađ i uštap (A. XXVI, S. 462—463). A slično je kod nomadskih stočara (i totemista). Kod matrijarhatskih zemljodjelaca taj je interes znatno pojačan, i to poradi kulta Mjeseca kao izvora sve plodnosti na zemlji.

Odatle potječe naročito neka svetkovina većih ili manjih razmjera, kojom slave svaku pojavu mlađa. Ta je osobito razvijena kod ovakovih naroda u Africi (ib., S. 464—466 f.). Nešto slično se nalazi i kod Angami-Naga u Asamu, jer dani interlunija t. j. između zadnjeg srpa na istoku i prvog srpa na zapadu za njih su »penna« (Hutton, 1. c., p. 193; vidi gore). Svetkovinu mlađa poznaju matrijarhatski zemljodjelci i u Melaneziji (n. pr. na Novoj Irskoj u susjedstvu Nove Gvineje), a svetkovina te vrsti u jugoistočnoj Australiji (A. XXVI, S 463) očito potječe iz istog izvora, premda je u taj kraj zemlje neka stara matrijarhatska kultura dospjela bez zemljodjelstva. Ista je svetkovina opet veoma raširena u Sjevernoj Americi . . .

Osim toga su u cijelom cirkumpacifičkom području matrijarhatsko-zemljodjelskih kultura i njihovih degeneriranih ostataka mnoge svetkovine, osobito one ezoterijskog značaja (u tajnim društvima i srodnim prethodnim ili susljednim organizacijama), vezane svojim početkom ili svojom kulminacijom ili cijelim svojim trajanjem o pojavu mlađa ili uštapa ili o cijelu jednu lunaciju t. j. od prvog srpa na zapadu do zadnjeg srpa na istoku ili o njezinu prvu ili drugu polovicu, i to većinom opet u vezi sa određenim zemljodjelskim poslovima, dakle padaju i u određeno godišnje doba. Tako je to kod Marind na jugozapadu Nove Gvineje (u tajnim društvima sa ljudskim žrtvama!), kod nekih plemena na Gazelinom poluotoku Nove Britanije u susjedstvu Nove Gvineje (opet u jednom tajnom društvu!), na novo-hebridskom otoku Malekula (Deacon, 1. c. 641, 645, 658, vidi gore spomenute vrtlarske svetkovine), kod Uitoto u području gornjeg tijeka Ama-

zona u Južnoj Americi, kod Neo-Eskima Alaske, kod Itelma na poluotoku Kamčatki, kod nekih plemena na Formozi i Floresu u Indoneziji i dr. . . Ta je praksa opet sasvim razumljiva, jer je samo posljedica kulta Mjeseca kao i redovita svetkovina mlađa.

Oboje pak zajedno postepeno je navelo ove narode na to, da broje čitave lunacije unutar jedne »godine prirode« i tako mjere vrijeme sa »mjesecima u najširem smislu. Pri tome ne broje dane od mlađa do mlađa niti poznaju kakove tjedne, a i broj »mjeseci« (lunacija) unutar jedne »godine prirode« istom se postepeno ustaljuje, i to vjerojatno nakon miješanja matrijarhatskih zemljodjelaca sa totemistima, koji unose u tu mješavinu kult Sunca i, prelazeći od kulta »dnevnog« Sunca na kult »mjesečnog« i »godišnjeg Sunca (vidi gore pod b!), pomalo pretvaraju »godinu prirode« u solarnu godinu u najširem smislu.

Tako matrijarhatski zemljodjelci Wamakonde, pleme Negera Bantu u južnom dijelu nekadašnje njemačke Istočne Afrike, dijele godinu uopćeno u lunacije, ali ne očituju poznavanje određenog broja takovih »mjeseca« unutar neke vrsti godine, a pojam tjedna im je sasvim nepoznat (A. XXVI, S. 463). Slično je i kod različitih plemena Negera Bantu u području Konga i u portugalskoj koloniji Angola (ib., S. 464, 465). Neki između ovih ipak već broje 12 lunacija u jednoj »godini« (ib. 464). A takova se »lunarna godina« nalazi i kod svih Nilota, južnih i sjevernih (A. XXV, S. 319, 320). Isto tako i kod Angami-Naga u Asamu (Hutton, 1. c. p. 411) i kod njihovih srodnika Lhota-Naga (J. P. Mills, The Lhota Nagas, London 1922, p. 226). Kod ovih posljednjih se još jasno vidi, da je temelj ovog dijeljenja vremena zapravo agrarna »godina prirode«: nesamo gotovo svih 12 »mjeseci« nose imena u vezi sa zemljodjelstvom (slično je i kod Nilota Nuer, A. XXV, S. 320, a isporedi također naša imena travanj, lipanj, srpanj, kolovoz, rujan i listopad!), nego također isti »mjesec« pada u različito vrijeme u pojedinim selima njihovog područja, jer prema toplijoj ili hladnijoj klimi u pojedinim selima stanje usjeva je u isto doba različito (Mills, 1. c. 227). I Lhota i Angami dodaju svojoj »godini« od vremena do vremena trinaesti »mjesec«, da time izravnavaju razliku između svoje nove »lunarne godine« i stare »godine prirode«, i to

Lhota »kadgod je potrebno« (Mills, p. 226 s.), a Angami »svake treće ili četvrte godine« (Hutton, p. 411 s.). Međutim baš kod Angami svaki mjesec »po pravilu« broji 30 dana (ib.), što je očito istom u novije doba preuzeto od mlađih susjeda (Hindusa) i nikako ne zahtijeva svake treće ili četvrte godine dodatak od čitavog 30-dnevnog mjeseca. Zato izvjestitelj (Hutton, p. 197, nota 1) kaže: »Teško je uvidjeti, kako tu pomaže umetak cijelog mjeseca, ali to je vjerojatno samo prigoda, da se počne iznova brojiti (mjesece) u pravo doba (t. j. u određeno doba godine prirode prema određenom ratarskom poslu! A. G.). Brojenje obavljaju stari muževi, koji u tome nijesu jasni. Prosječni Angami ne znaju o svemu tome ništa«.

Još interesantniji prijelaz iz ratarske »godine prirode« u lunarnu godinu očituju Toba-Batak na Sumatri u Indoneziji: imadu naime u jednoj lunarnoj godini dvije ratarske »godine«. Ove dvije »godine« računaju se prema sijanju, rastu i zrijenju kukuruza i riže: prva traje tri do četiri mjeseca, a druga šest do osam mjeseci. Obadvije zajedno daju lunarnu godinu sa 12 mjeseci. Međutim u dnevnom životu računaju samo sa »godinama kukuruza i riže«. Lunarnu pak godinu određuje čarobnjak (Datu), koji iz položaja Mjeseca prema Zviježđu Škorpiona ustanovljuje početak godine i onda prema potrebi za izravnanje godišnje razlike umeće 13. »kratki mjesec«. Razdiobu mjeseci u tjedne i dane preuzeli su u novije doba od kolonista Hindusa.[7] Sasvim isto kombiniranje »godine prirode« sa lunarnom godinom, istu vezu sa zemljodjelstvom (kultiviranjem jamsa t. j. vrsti gomoljika kao krumpir), iste »specijaliste« za određivanje početka lunarne godine i za brojenje i izravnavanje mjeseci (čarobnjake naime, koji na rovašu vode računa o pojavama mlađa i uštapa) i naročito isto nazivanje »mjeseci« prema poslovima oko jamsa i prema fazama njegovog razvoja (od krčenja prašume sve do vremena, kad u zadnjem t. j. trećem »mjesecu« iza berbe grane jamsa »postanu kao ljudske kosti« t. j. tvrde), dakle sve kao kod Naga u Asamu i kod Batak na Sumatri, imadu također plemena novo-hebridskog otoka Malekula u istočnoj Melaneziji (Deacon, p. 175, 641.).

[7] E. M. Loeb, Sumatraits history and people; Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd III, Wien 1935, p. 36—37.

II.

TERCIJARNE ILI NAJMLAĐE PRIMITIVNE, PROTOHISTORIJSKE I STARE HISTORIJSKE KULTURE.

Tu se ostvaruje organsko miješanje i postepeno amalgamiranje svih triju tipova ekonomije srednjih primitivnih kultura. Tu istom nastaje pravo sjedilačko ratarstvo, jer se uvodi gnojenje obrađenog zemljišta. Tu istom nastaje kontinuirani dnevni rad, jer se sastaju sva tri poglavita ekonomska zanimanja. Tu nastaju osim toga i gradovi i države sa proširenim staleškim, trgovačkim i političkim životom. I tu se istom počinju brojiti tjedni i dani u mjesecu. Konačno tu nastaju i pravi kalendari, koji su izgrađeni na matematičko-astronomskoj podlozi t. j. apstrahiraju od »godine prirode« i od pojave mlađa u brojenju mjeseci, tjedana i dana, jer tu ovi teku prema sistematskom računu. Ali tjedni su isprva još raznovrsni: imade četvrtnica, petnica i šestnica, da postepeno prevlada sedmica, a da »usput« ne manjka niti osmica, devetnica i desetnica.

1.) Tercijarne ili najmlađe primitivne kulture. Čini se, da je najstariji pravi matematičko-astronomski kalendar, koji je nastao u ovim kulturama i prema tome je uopće najstariji, obuhvatao solarno-lunarnu godinu s ovom razdiobom: 13 mjeseci, svaki mjesec sa 28 dana, razdijeljenih u 7 tjedana po 4 dana, ukupno 364 dana s dodatkom od jednoga tjedna (četvrtnice) svake četvrte godine, čime se dobije izravnanje sa čistom salarnom godinom od 365 dana. Takva je naime godina poznata u zapadnom Sudanu u Africi t. j. u tipičnom području tercijarnih primitivnih kultura, odakle se proširila do područja donjeg Konga i do Laonga (A. XXIV, s. 613, 614—616). Značajno je za ovaj tjedan od četiri dana, da imade izraziti trgovački značaj: svaki se četvrti dan obdržaje naime sajam u nekom određenom mjestu dotičnoga kraja (ib.). Ali taj dan sajma ujedno je i »dan mirovanja« (od posla) i nosi značaj »nedjelje«, barem mjestimice u navedenom području (ib. s. 614, 615, 616).

Važno je ustanoviti, da je u zapadnom Sudanu, dakle u ishodištu ovoga kalendara za Afriku, broj četiri uopće »sveti broj« (ib., s. 617). To naime ne daje samo sakralni karakter

četvrtnici nego takođe čini vjerojatnim, da je ovakav tjedan bio nekoć poznat i u Sjev. Americi, gdje je broj četiri takođe »sveti broj« i imade u kultu veoma veliku ulogu, i gdje barem neka plemena poznaju godinu sa 13 mjeseci po 28 dana. Ovamo bi se četvrtnica bila proširila iz tercijalrnih primitivnih kultura i visokih civilizacija Srednje Amerike, gdje je danas doduše više nema, ali odakle je kasnije isto tako prešao u Sjev. Ameriku tjedan od 7 dana u vezi s istom godinom od 13 mjeseci po 28 dana, kako će još dalje pod 2. biti navedeno. Spoj tercijarnih primitivnih kultura zapadne Afrike i Srednje Amerike prolazi i u tom pogledu kroz istočnu Afriku i južnu Aziju. U istočnoj Africi imadu još danas četvrtnicu Hamitoidi Kikuju u području Velikih Jezera i Kafičo ili Gonga u jugozapadnoj Abesiniji (ib., 5.616). Odatle bi se dalo zaključiti, da je četvrtnica prije bila poznata takođe svim Hamito-Semitima, dakle i u Prednjoj Aziji. Svakako je takav tjedan poznat u srcu južne Azije t. j. u Asamu, i to u području naroda Khasi, koji valja pribrojiti tercijarnim primitivnim kulturama: u jednom njegovom kraju (War) obdržaje se sajam svaki četvrti dan.[8] Kako su Khasi ogranak rastrgane i po cijeloj Prednjoj i Stražnjoj Indiji rasijane jezične grupe Austro-Azijata, koji su opet jezično srodni sa Austronezijcima Indonezije, Melanezije, Mikronezije i Polinezije, od kojih veliki dio Indonezijanaca i svi Mikronezijci i Polinezijci takođe pripadaju tercijarnim primitivnim kulturama, to je vjerojatno nekoć i ovima bila četvrtnica poznata i preko njih dospjela u Srednju i Sjevernu Ameriku. Međutim su danas u tim krajevima, kao i kod većine naroda Khasi, na snazi ili u ostacima dva druga kalendara, koji su se iz opisanog solarno-lunarnog kalendara razvili u protohistorijskim kulturama Prednje Azije i odatle proširili opet sve do zapadnog Sudana i do Srednje i Sjeverne Amerike (vidi 2).

Pored solarno-lunarnog kalendara (13×7×4) nastaje u tercijarnim primitivnim kulturama takođe čisti solarni kalendar: godina imade 12 mjeseci, svaki mjesec 30 dana, koji su podijeljeni u 6 petnica (ili sporadično u 5 šestnica), ukupno 360 dana sa dodatkom od jednog tjedna (petnice) svake godine; to su t. zv. epagomene kao »nesretni« ili »beskorisni i

[8] P. A. D. Gurdon, The Khasis, London 1907, S. 190.

bezimeni« dani. I takav je kalendar nekoć morao proputovati cijeli gore opisani put: njegovih tragova imade naime kod Yoruba u zapadnom Sudanu (A. XXIV, s. 613—614), a sigurno je postojao u Starom Orijentu sve do Indije, zatim na Havajima u Polineziji i u Sjevernoj Americi.[9] Međutim u Srednjoj Americi ta se čista solarna godina dijelila u 18 mjeseci po 20 dana (plus dodatak od 5 »beskorisnih« dana), a takova razdioba nije dosada nigdje drugdje nađena (ib., s. 48). S druge strane opet petnice uporedo sa osmicama nastaju u jednom od dvaju gore spomenutih kalendara protohistorijskih kultura, o kojima sada pobliže.

2.) Protohistorijske i stare historijske kulture. Ove se kulture ili »visoke civilizacije« razlikuju od tercijarnih primitivnih kultura zapravo samo izumom pisma i širom ili jačom izgradnjom države. Apstrahirajući od sporadičnih više ili manje lokalnih i kasnijih desetnica u perzijsko-arapskom kulturnom okrugu sa djelomičnim utjecajem u istočnoj Africi (A. XXV, s. 317, 318) i devetnica kod (nekih) Arijaca (Röck, usmeno g. 1922 u Beču), nastaju u protohistorijskim kulturama Mezopotamije kalendari sa osmicama i sedmicama, prvi u Elamu, drugi u Babilonu, odakle su se opet proširili do skrajnjeg zapada i istoka. Oba su se razvila iz opisanog solarno-lunarnog kalendara, ali na različite načine: prvi je iz njega izveden samo analogijom na sasvim novom temelju, a drugi je naprosto njegova kopija uz neke izmjene.

Elamski je kalendar naime faktično osnovan na trajanju ophodnje planeta Venere oko Sunca, ali odatle je uzeo samo broj dana u godini, dok je njihovu razdiobu u mjesece i tjedne izveo analogijom iz solarno-lunarnog kalendara, kako je to dokazao Röck (Kalender . . ., l. c., S. 52—54). Kako je međutim ta ophodnja dvostruka, prividna ili sinodička i prava ili siderička, to su nastale različite Venerine godine i različita razdioba u mjesece i tjedne. Potpuna sinodička ophodnja t. j. vrijeme između dviju susjednih istoimenih (donjih ili gornjih) konjukcija između Venere i Sunca traje 584 dana. Takova je godina bila poznata svakako u Srednjoj Americi (da li i u Elamu, odakle je Venerin kalendar kao takav došao onamo, ne

[9] Fr. Röck, Kalender und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur Alten Welt; Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd 52, 1922, S. 48, 54.

kaže Röck izričito), ali upotrebljavana samo u čisto astronomsku svrhu (ib., S. 48). U ritualne i astrološke svrhe se upotrebljava Venerina godina, koja je obuhvatala polovicu sinodičke ophodnje t. j. vrijeme između dviju susjednih raznoimenih konjunkcija (jedne donje i jedne gornje ili obratno) i prema tome trajala 292 dana, koji su onda bili razdijeljeni (analogno solarno-lunarnom kalendaru!) u 9 mjeseci po 4 tjedna od 8 dana, dakle po 4 osmice, sa godišnjim dodatkom od 4 dana, odnosno u 5 mjeseci po 32 i 4 mjeseca po 33 dana. To je svakako bio glavni kalendar u Elamu (ib., S. 65, 83). Ali siderička ophodnja Venere, koja traje 225 dana, također je došla u obzir. Ona daje 7 mjeseci po 4 osmice ili, na temelju jače imitacije mlađeg ili babilonskog solarno-lunarnog kalendara, 8 mjeseci po 4 sedmice, sa godišnjim dodatkom od 1 dana (ib., S. 52). Da li je takav kalendar uistinu bio i praktički upotrebljavan, ne mogu razabrati iz Röckovog razlaganja, ali danas još postoji kod Joruba u zapadnom Sudanu godina od 224 dana, razdijeljenih u 14 mjeseci po 4 četrnice (A. XXIV, s. 614), dakle analogno starijem solarno-lunarnom kalendaru. U visokim pak civilizacijama Sjeverne Amerike nastao je Venerin kalendar, glasoviti Tonal-amatl, koji je služio isključivo u ritualne i astrološke svrhe i računao sa godinom od 260 dana kao sredinom između polovice sinodičke ophodnje Venere (292 dana) i njezine sideričke ophodnje (225 dana). Tako barem Röck (l. c., s. 53) tumači postanak ovog sasvim neobičnog trajanja godine. A taj Tonal-amatl sa godinom od 260 dana dijelio se opet na tri različna načina, od kojih je svaki bio upotrebljavan: ili (najobičnije) u 13 mjeseci po 4 petnice, dakle analogno čistom solarnom kalendaru, ili (rjeđe) u osam mjeseci po četri osmice sa godišnjim dodatkom od 4 dana ili (dosta često) u $^4/_4$, svaka četvrt sa 2 mjeseca od 30 i 35 dana, podijeljenih u 6 i 7 petnica ili 5 sedmica (ib., 49, 52, 53, 83). Ostaci pak različitih Venerinih godina i njezinih razdioba, naročito osmica t. j. tjedan od 8 dana kao najkarakterističniji elemenat Venerinih kalendara, dadu se baš zaslugom Röckovih istraživanja ustanoviti na cijelom putu između Srednje Amerike i Elama, ali u istinu i preko Elama dalje na zapad sve do zapadne Afrike: tako u Polineziji i kod Malaja, naročito na Javi, zatim u Stražnjoj Indiji i kod većine Khasi u Asamu (i tu baš osmica u opreci sa izoliranom četvrtnicom u jednom njihovom kraju

War, vidi gore), kod predbudističkih arijskih Inda i u budizmu, u Avesti Iranaca i kod Parza, u Siriji i u islamu (ib., S. 54—65, 82—83), konačno svakako još i u zapadnoj Africi (i tu opet baš osmica), pobliže u zapadnom Sudanu kod plemena oko Benina i u Kamerunu (A. XXIV, S. 615, 616).

Babilonski kalendar jest isti onaj solarno-lunarni kalendar, koji je nastao već u tercijarnim primitivnim kulturama i računa sa godinom od 364 dana, podijeljenih u 13 mjeseci po 28 dana, ali ovi se ne raspadaju kao ondje u 7 četvrtnica, nego su grupirani u 4 sedmice. Takav je kalendar bio poznat, pored čisto solarnog i raznovrsnog Venerinog kalendara, u cijejelom starom Orijentu t. j. u Egiptu, Mezopotamiji, Iranu, (Indiji), Kini i Japanu, a isto tako i u visokim civilizacijama Srednje Amerike, ali osim toga postoji također u dijelovima zapadnog Sudana (A. XXIV, S. 619, Nota 10), u Stražnjoj Indiji, (na Javi), u Polineziji i kod nekih plemena sjeverne Amerike i Sibirije (Röck, S. 46—47, 57, 58, 59). Premda doduše nije za dotična plemena iz dvaju posljednjih krajeva sigurno, da poznaju baš sedmice u okviru godine od 13 mjeseci po 28 dana (sam Röck, S. 47, nota 2, morao se potužiti na manjkavost etnografskih podataka u tom pogledu, i to naročito »über die Art der Monate«); premda s tim u vezi opet nije isključeno, da kod dotičnih plemena Sjeverne Amerike poradi velike raširenosti i ritualne uloge »svetog broja 4« uopće u Sjevernoj Americi može u okviru ove iste godine mjesto sedmice doći u obzir i četvrtica (vidi gore pod 1.): premda je konačno sedmični solarno-lunarni kalendar mogao doći u sve navedene krajeve uistinu istom iz Babilona, jer su u glavnome iste puteve prešli različiti Venerini kalendari iz Elama, i jer je barem za jedno pleme u sjevernoj Americi, za Hopi-Pueblo u Arizoni, poradi općih kulturnih veza više ili manje sigurno, da su oni »Babilonski kalendar« primili iz visokih cicilizacija Srednje Amerike; — premda dakle sa svim tim treba računati, ipak je više ili manje sigurna rasprostranjenost toga kalendara takova, te se smije zaključiti, da je on mogao nastati već u tercijarnim primitivnim kulturama, paralelno naime sa srodnim četvrtičnim solarno-lunarnim kalendarom.

Međutim je iz svega navedenoga jasno, da nije tjedan uopće niti sedmica napose nije među primitivnim narodima općenita pojava niti pripada prakulturi. To je nedavno sam P. W.

Schmidt istaknuo u vezi sa analizom izvještaja u Gen. I: »In diesem ersten Kapitel gibt es ein sicherlich wichtiges und charachteristisches Element, welches in der etnologischen Urkultur kein Gegenstück findet, das ist die Zeitenteilung der Woche: sie wird bei keinen der ethnologisch ältesten Völker angetroffen. Sie ist jüngeren Ursprungs; auf die interesante Frage, wann und woher sie in den biblischen Schöpfungsbericht gekommen ist, soll hier nicht näher eingegangen werden.«[10] Ali ne pripada sedmica, odnosno tjedan uopće, niti srednjim primitivnim kulturama, nego njihovi prvi počeci padaju u tercijarne ili najmlađe primitivne kulture, da se onda u protohistorijskim i starim historijskim kulturama sedmica nesamo postepeno proširi na račun četvrtnice, petnice i osmice nego također i ustali, a sve to u znatnoj mjeri paralelno s historijskim razvitkom nesamo astronomskog znanja nego i gospodarske djelatnosti. Baš u tom paralelizmu smije se nazrijevati poslušnost naravnom zakonu u smislu temeljnoga načela treće zapovijedi dekaloga. Tome se u potvrdu može navesti sada i ovo: kad je u mlađim historijskim kulturama konačno prevladao čisti solarni kalendar s 12 mjeseci po 30 dana (s godišnjim dodatkom od 5 dana i kasnije s razmjernom razdiobom mjeseci u dužini od 30 i 31 dan), nije primljena u taj kalendar niti petnica ili šetnica toga istoga kalendara niti petnica ili osmica Venerinih kalendara, nego je zadržana sedmica 13-mjesečnog solarno-lunarnog kalendara, premda je time nestalo svake podloge za dotadašnju općenito prihvaćenu razdiobu pojedinog mjeseca u čitavi, nerazlomljeni broj tjedana, tako da ovi u tom kalendaru teku sasvim neovisno od slijeda mjeseci; time je ujedno sistematski račun definitivno prevladao »godinu prirode« i obzir na pojavu mlađa. S druge strane opet baš u doba starih historijskih kultura, oko god. 1.500 prije Krista i istom tada dobiva sedmica izričitu pozitivnu Božju sankciju u Sinajskom zakonu; Mojsije pak kao pisac Geneze mogao je po Božjem nadahnuću uzeti poslije sinajske objave i s njome

[10] P. W. Schmidt. Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit; Stimmen der Zeit, Bd 134, s. 296.

u vezi sedmicu kao okvir za izvještaj u Gen. I. Historijskoj pak činjenici stalne aplikacije naravnoga zakona o nekom »svetom vremenu« u obliku sedmice u doba postignuća određenog stupnja razvoja gospodarskih prilika, koje zahtijevaju kontinuirani dnevni rad i ostaju također za budućnost, i objavi pozitivne volje Božje u istom smislu i otprilike u isto doba, pridolazi još iskustvo posljednjih vremena: od francuskih revolucionaraca uvedene desetnice morale su brzo biti napuštene, jer niti ljudi niti stoka nijesu izdržali taj omjer rada i počinka. Slično će prije ili kasnije proći i sovjetski eksperimenti u tom pogledu, kao što već postepeno moraju odustati od svojih bračnih eksperimenáta, gdje se narav brže osvećuje.

„ČUDESNA OZDRAVLJENJA" KOD STARIH GRKA.

(Obaraju li iskopine u Epidauru specifičnu vrijednost kršćanskih čudesa?)

Dr. Đuro Gračanin.

SOMMAIRE.

Devant la multitude des faits extraordinaires, auxquels, de nos jours, les hommes les plus éminents en science positive n'ont pas hésité de donner le nom de miracle, les adversaires du merveilleux ont notablement changé d'attitude. Alors qu'autrefois ils s'efforçaient avant tout de nier les faits qu'on signalait comme miraculeux, aujourd'hui ils en admettent bien l'existence. Mais ils vont plus loin: ils en affirment l'universalité, et soutiennent que les miracles de l'Eglise Catholique n'ont rien de spécifique, qu' en conséquence ils ne sont pas, une preuve de sa mission divine ou de la véracité de sa doctrine. Pour appuyer leurs arguments ils en appellent aux fouilles d'Epidaure qui ont mis au jours plusieurs stèles relatant un certain nombre de guérisons »miraculeuses«, qui se seraient passées au temple d'Esculape. L'ouvrage de M. Rodolph Herzog, »Wunderheilungen von Epidauros«, récemment paru, a essayé de donner une nouvelle viguer à cette conception des choses, allant jusqu' à dire que les »jamata« d'Epidaure sont le point de départ pour l'explication des tous les faits miraculeux, et surtout de ceux qu'on rencontre à l'interieur du christianisme. Cependant l'analyse du texte des inscriptions d'Epidaure, comme aussi l'absence des preuves valables extérieures montre que ce document est dépourvu de toutes les qualités historiques sérieuses. Il ne signale la nature précise des maladies, ni ne démontre le mode miraculeux dont les guérisons se seraient passées. A ce défaut capital s'ajoute l'immoralité et même le ridicule et l'absurde d'un certain nombre des faits racontés, ce qui finit par enlever toute crédibilité au document en présence. Quant à l'affirmation d'après laquelle les »jamata« d'Asklépios seraient le point de départ pour l'explication de toutes autres guérisons miraculeuses, elle contredit trop de faits dûment établis pour qu'on puisse en tenir compte.

U dokazivanju božanskog porijekla Kristove religije čudo je oduvijek bilo važan argumenat. I teoretski i praktično on se stalno isticao. Isticali su ga apostoli i prvi kršćani, a pozivao se na nj više puta sam Krist. Kad su učenici Ivanovi došli k Isusu da ga pitaju, da li je on onaj koji ima doći, on odgovara: »Idite i javite Ivanu što čujete i vidite: slijepi gledaju, hromi

hodaju, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromašnima se propovijeda evanđelje (Mt. XI, 2—5).[1] Slično u Kafarnaumu, kad ozdravljava uzetoga, on veli: »Ali da znate da Sin čovječji ima vlast na zemlji opraštati grijehe, reče uzetome: tebi govorim, uzmi postelju svoju i pođi kući svojoj« (Mk. II, 10, 11). Često, napose, sretamo ovaj način argumentiranja u Ivanovu evanđelju: »Ja imam, kaže Krist, svjedočanstvo veće od Ivanova; jer djela koja mi dade Otac da izvršim, ta sama djela, koja činim svjedoče za mene« (Iv. V, 36). »Ako ne činim djelâ Oca svoga, ne vjerujte mi! No ako činim, i ako meni ne ćete vjerovati, djelima vjerujte . . .« (Iv. X, 37). Po ovim, kao i mnogim drugim Kristovim riječima, jasno je da je on čudo smatrao nedvojbenim znakom božanskoga porijekla religije koju je navješćivao. I Crkva je napokon tako shvatila ovo naučavanje svoga osnivača te je u skladu s njim i s čitavom kršćanskom tradicijom proglasila čudo znakom koji izvrsno pokazuje svemoćnu intervenciju Božju i koji je kao takav posve siguran, po sebi sposoban i vrijedan, da uvjeri i ljude visoke kulture i obične vjernike o božanskom značaju Kristove religije.[2]

Protivnici kršćanstva vidjeli su u ovim jasnim i odlučnim afirmacijama Crkve razlog da čudu poreknu svaku vrijednost i da se na nj obore s najvećom žestinom. I deizam i naturalizam, sa svojim izdancima: determinizmom i kontingentizmom, kao napokon i novovjeki racionalizam išli su za tim da zaniječu mogućnost i stvarnu egzistenciju čuda. H. E. Gottlob Paulus, koji je u evanđeoskim čudesima gledao istočnjačka pretjerivanja i D. Friedrich Strauss, koji ih je proglasio fabulama i mitima

---

[1] Loisy, Reuss i drugi radikalni egzegete nastoje umanjiti značenje ovog pasusa, koji naročito u vezi s Lukinom bilješkom (VII, 21) pokazuje svu realnost Kristovih riječi. Oni tvrde da su evanđelisti doduše mislili na sjetilima zamjetljiva čudesa, ali da to nikako nije bila Kristova misao: on da je mislio na čudesa duhovnog reda. No ovakovo tumačenje ne da se ničim opravdati. Po sebi je nevjerojatno, da bi Isus Ivanovim učenicima, koji su kod njega tek na prolazu, govorio o duhovnim čudesima koja je kud i kamo teže zamijetiti nego materijalna, i o kojima bi, da se čovjek uvjeri, morao svestrano ispitati prethodno stanje onih na kojima su se desila. Pravo stoga piše Plummer: »It is clear, not only that Lk and Mt understand Jesus to refer to bodily and not spiritual healings, but that they are right in doing so. John's messenggers had not »seen and heard« Christ healing the spiritually blind and the morally leprous«. Nav. J. Lebreton, La vie et l'enseignement de Jésus Christ Notre Seigneur, Paris, 1931, str. 268, bilj. 2.

[2] V. »Syllabus« Pii IX, DB 1707. Conc. Vatic. (oec. XX), DB 1790, Pius X, Jusjurandum contra errores modernismi, DB 2145.

samo su primijenili racionalističke principe te konkretno zanijekali čudesna zbivanja. Renan je čak ustvrdio da postoji »univerzalna indukcija«, koja čudo isključuje, jer nitko u toku čitave povijesti roda ljudskoga nije čuda konstatirao.[3] U ovom smislu govorili su i drugi te se u znaku jednostavnog negiranja činjenica vodila borba po svim područjima: u historiji, egzegezi, teologiji. Ta se borba s pojavom novih čudesa u krilu katoličke Crkve prenijela i na događaje iz nedaleke prošlosti. Posvud, svim načinima i sredstvima čudo se nijekalo.

Od nekog međutim vremena situacija se u toj stvari počela mijenjati.

I.

1. Veliki broj posve izvanrednih ozdravljenja koja se dešavaju u Lurdu ili u vezi s kanonizacijom svetaca katoličke Crkve ponukao je mnoge duhove da o toj stvari počnu treznije misliti i promatrati same činjenice bez obzira na kojekakve apriorno postavljene principe. Ovaj stav mirnog promatranja činjenica favoriziralo je i to, što je moderna znanost postala, — barem znatnim svojim dijelom, — znanošću činjenica i što je postavila, kao svoj fundamentalni postulat, da se sve činjenice imadu ispitivati te da nikakav stav ne može opravdati njihovo mimoilaženje. Došlo je tako do proučavanja mnogih čudesnih ozdravljenja sa strane i nekatoličkih učenjaka i to je izazvalo silan preokret u gledanju na čitavu stvar. Veliki, prvorazredni naučni kapaciteti priznali su posvemašnju izvanrednost i naravnu neobjašnjivost tih događaja[4] i na taj način prinukali su one koji su čudesa nijekali da zašute. Ali ta je šutnja bila kratkotrajna. Prisiljeni evidentnošću protivnici objavljene religije počeli su koncedirati da čudesa postoje, no istodobno i tvrditi da to ništa naročita ne znači. Ona su, rekoše, oduvijek postojala! Ona nisu vlastita kršćanstvu. A jer nisu specifično kršćanska, nisu niti dokaz njegove vjerodostojnosti. Kao što se vidi: protivnici su od sveopćeg nijekanja prešli najširoj generalizaciji i stali tvrditi da su čudesa postojala kod svih naroda. Da

[3] Renan, Vie de Jésus, Paris, 1899, Préface, Introduction.

[4] Dr. A. Vallet, Mes conférences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes, Paris 1937, str. 20, 21 . V. također članak pisca ovih redaka: Lurdska ozdravljenja u svijetlu nauke, Život, 1939. str. 73—76.

su postojala zapravo u svim religijama, a nadasve u religiji starih Grka.

Ta zar ne znamo iz povijesti, da su stari Grci vjerovali, da zazivanje bogova, naročito izvjesnih bogova može izliječiti?[5] Zar ne govori Strabon, već pod konac 1. st. pr. Kr. ili odmah na početku 1. st. po Kristu o čudesnim ozdravljenjima u hramu Serapisa? Nije li on također opisujući grad Epidaur rekao o njemu: Grad nije neznatan, osobito zbog pojavljivanja Asklepiosa (Eskulapa), za koga se vjeruje da liječi bolesti svake vrste i koji ima hram, uvijek pun hromih, i zavjetnih ploča na kojima su zapisani postupci liječenja . . .[6] A jednako i Pausanije, aludirajući na isti hram, koji je zapravo bio posvećen Apollonu i Asklepiosu, kaže u svom Opisu Grčke (oko 165 po Kr.): Unutar ograde stajale su još u staro vrijeme ploče s natpisima *(στῆλαι)* za moje vrijeme preostajalo ih je šest. Na njima su popisana imena muževa i žena, koji su od Asklepiosa bili ozdravljeni, k tome također bolest koju je svaki imao, i kako je bio ozdravljen. One su sastavljene u dorskom narječju.[7] Ovi i drugi prilično sumarni podatci bili su već za neke dovoljni, da na temelju njih zaključe, da su kod Grka, isto kao i kod kršćanskih naroda postojala čudesna ozdravljenja.

2. No zanos protivnika kršćanstva povećao se osobito od onda, otkad su iskopavanja u Kosu, Ateni i Epidauru iznijela na vidjelo pisana i ina dokumenta koja su o ozdravljenjima govorila. I još prije nego su te iskopine bile potpuno dešifrirane, prije dapače nego su i neki markantniji ostatci bili iskopani, počeli su nicati članci i djela koja su nastojala da insinuiraju, makar usput, sličnost između »čudesnih ozdravljenja« kod starih Grka i čudesa koja su se desila unutar kršćanstva,

[5] »Toute l'antiquité hellénique a cru . . ., que l'invocation aux dieux, à certains dieux surtout, préposés a ce genre d'intervention, pouvait guérir.« Léonce de Grandmaison, Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves, huitième édition, Paris, 1929, t. II, str. 480.

[6] Strabo, V. Ed. Didot, p. 322: *καὶ αὕτη οὐκ ἄσημος η πόλις καὶ μάλιστα διὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Ἀσκληπιοῦ θεραπεύειν νόσους παντοδαπὰς πεπιστευμένου καὶ τὸ ἱερὸν πλῆρες ἔχοντος ἀεὶ τῶν τε καμνόντων καὶ τῶν ανακειμένων πινάκων, ἐν οἷς ἀναγεγραμμέναι, τυγχάνουσιν αἱ θεραπεῖαι . . .*

[7] Opis Grčke, II 27, 3.

osobito čudesa iz novijeg vremena.[8] Salamon Reinach nakon što su bili objelodanjeni prvi rezultati iskopavanja Kavvadiasa pisao je ironično: »U Lurdu je bio konstatiran veliki broj čudesa pri izlasku iz kupelji. Konstatirali su ih, ima dvadeset stoljeća, pri izlasku iz Eskulapovih spavaonica u Epidauru i Kosu«.[9] Dr. Grillière, u cilju da odmah porekne i nadnaravni karakter kršćanstva nije oklijevao ustvrditi da se »pitanje nadnaravnoga nije po prvi puta postavilo u Lurdu«. Lurdska čudesa kaže on »sačinjavaju (tek) tanki vjenčić na lancu koga bismo mogli slijediti pogledom do iznad granica povijesti«.[10] Već u prethistoriji nalaze se tragovi čudesnih ozdravljenja! Kasnije pak, to je postala posve obična stvar: »Ono što se događa u Lurdu svake godine događa se također u Meki, u Rusiji, u Indiji, u svim krajevima svijeta«.[11] Dr. Rouby jednako je tvrdio da su čudesna ozdravljenja isto tako banalna na Istoku kao i u Lurdu.[12] Lavaud, a za njim i drugi pozivali se čak na jednu scenu iz Aristofanove komedije »Plutos«, u kojoj on ismjehiva suvremena »čudesna ozdravljenja«. To je dakako, kaže Lavaud, samo komedija, ali »autor ju je sigurno uzeo iz zbiljskog života i prenio kakvu takvu u svoj komad«.[13] Pa i ono što je Isus činio ne razlikuje se, prema Harnacku, Loisyu i Traubu, od ozdravljenja u Epidauru. Isusova čudesna ozdravljenja, kaže Loisy, bila su slična onima »koja se dešavaju u Lurdu, i koja su se nekoć događala u Eskulapovim hramovi-

[8] Između mnogih treba spomenuti: Salamon Reinach, Revue Archéologique, 1883, str. 199: Les fouilles de Cavvadias. Th. Trede, Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche, Gotha, 1901. W. H. Rouse, Greak votive offerings, Cambringe, 1902. R. Lembert, Der Wunderglaube bei Römern und Griechen, I. Das Wunder bei den römischen Historiker, Augsburg, 1905. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig, 1906. O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Giessen, 1909. Analogno je djelo: P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten der neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen Leipzig, 1911. Dr. Daufresne, Epidaure, thèse de médecine, Paris, 1909.

[9] Salamon Reinach, Orpheus, Histoire générale des religions, Paris, 1909, str. 566.

[10] »La Revue«, 1. X. 1911, str. 37.

[11] W. C. de Sermyn, De quelques facultés cérébrales méconues, str. 329. Nav. Robert Vander Elst, Vraies et fausses guérisons miraculeuses, Paris, 1924, str. 87, 88.

[12] Dr. Rouby, La vérité sur Lourdes, str. 249 250, nav. isti, str. 91, 92.

[13] Nav. Vander Elst, nav. dj. str. 135.

ma«.[14] Isus je, kao i Eskulap, liječio svojim »blagim rukama«.[15]

Ovo su dakako bila još samo nabacivanja, ali kod njih se nije ostalo. Protivnici su, naročito u posljednje vrijeme, poduzeli velike napore u cilju da izjednače kršćanska čudesa s navodnim čudesnim ozdravljenjima, koja su se dešavala po Eskulapovim hramovima. Osobito težak udarac kršćanskim čudesima htjelo bi da zada djelo Rudolfa Herzoga: Die Wunderheilungen von Epidauros.[16]

3. Herzogove arheološke zasluge ne mislimo ni najmanje poricati. Njemu je marnim nastojanjem uspjelo odgonetnuti i u red dovesti jedan dio ploča, što ih spominje Pausanije, a koje je poznati arheolog Kavvadias otkrio. Radi se uistinu o tri potpune, iako djelomično razbijene i izlizane ploče i komadu četvrte, od kojih je prva pronađena 1883., dok je cjelokupan rad o njima sabrao Hiller von Gaertringen 1929. u novom izdanju Inscriptiones Epidauri.[17] Na tim iskopinama radio je R. Herzog, uspostavio tekst od sedamdeset raznih »čudesnih ozdravljenja« i poduzeo da ih objasni. Ali dok ove zaista naučne, arheološke zasluge Herzogove ističemo, ne možemo a da se ne osvrnemo na ostali, opsežniji dio njegovog rada, nearheološke naravi, i koji je u njegovim vlastitim očima glavni cilj njegove knjige.

Odmah u uvodu i na prvoj stranici pisac nas obaviješćuje da ne želi svoje stvari obrađivati poput nekih drugih »mit polemischer oder apologetischer Leidenschaft«, nego kako dolikuje, »mit kühlem wissenschaftlichen Ernst«. U koliko je pisac u tome uspio to ćemo dakako vidjeti. Činjenica je, da on nekoliko redaka niže piše: »Naše će istraživanje pokazati da ovo pitanje Epidaura, koje uznemiruje cio svijet, ne predstavlja samo jedan primjer kao mnogi drugi, nego da su dokumenti, što ih mi predlažemo i tumačimo, postali upravo polazna točka« cjelokupnog pitanja čudesnih ozdravljenja.[18] Ovakva tvrdnja obzirom na tako krupno i zamašno pitanje porijekla čudesa — pitanje u kome

[14] A. Loisy, Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents, Ceffonds, 1908, str. 60, 61.

[15] G. Traub, Die Wunder im neuen Testament, Tübingen, 1907, str. 51.

[16] Ein Beitrag zur Geschichte der Medezin und der Religion, Leipzig, 1931.

[17] I (nscr.) G (raec) IV² 1 (1929).

[18] Isto dj., str. 1.

je angažirano toliko naučnih grana — ne ulijeva sigurno osobite nade da će ono biti riješavano u duhu objektivnog i hladnog naučnog ispitivanja. Epidaurski natpisi datiraju po izjavi samoga Herzoga iz druge polovine IV. stoljeća ili konca III. stoljeća pr. Krista pa je već obzirom na relativnu mladost tih dokumenata dosta smiono ustvrditi da oni imadu biti polaznom točkom za tumačenje svih ostalih čudesnih ozdravljenja. Zar je doista utvrđeno da prije toga nigdje, ni kod starih Židova na pr., nije bilo ozdravljenja te vrste? Pisac toga pitanja sebi ni ne postavlja, nego jednostavno tvrdi da su epidaurska čudesna ozdravljenja prva po datumu.

Za razumijevanje oblika, sadržaja, vrela i tendencija »jamata« (ozdravljenja), kaže Herzog, upućeni smo na poredbeni materijal iz kasnijih vremena, jer u »jamatima« su uopće najstariji dokumenti ove vrste. Velikopotezni oblik širenja čudesa u Epidauru započeo je već u V. stoljeću i to je širenje, tako izgleda, bilo mnogo striktnije organizirano nego neki misteriji. Kao takav Epidaur je postao uzor ne samo za svoje vlastite filijale, nego također za strane kultove Isisa i Serapisa iz helenskih vremena i konačno za kršćanske gradove čudesnih ozdravljenja (zum Vorbild . . . für die fremden Kulte der Isis und des Sarapis . . . und der christlichen Wunderheilstätten), koji su se nakon političke pobjede Crkve stavili namjesto hramova Asklepiosa i koji su se po bezgraničnom kultu svetaca proširili po čitavom kršćanskom svijetu, te koji su još i danas po bezbrojnim mjestima obaju katoličkih Crkava i u Christian Science, ne manje nego u islamu, djelotvorni (op. cit. p. 47).

Ovaj način uspoređivanja smatra autor posve opravdanim i zbog toga, što nekršćanskih potpunijih zbirka o čudesnim ozdravljenjima ni nema, — postoje, veli pisac, samo fragmenti — dok su kršćanske zbirke u obilju pred nama. Između čudesa dakle, što ih spominju kršćani i onih u Epidauru slobodno je povući paralelu. To tim više, što je dokazano, da kršćanska čudesa, u silno velikoj mjeri, nisu ništa drugo nego izravni izdanci čudesa Asklepiosa i Serapisa (direkte Ableitungen aus denen des Asklepios und Sarapis, ibid, p. 47). Herzog doduše priznaje, da su nastojanja Deubnera, Luciusa i Delehayea (na koje se on inače poziva!), da u kršćanskim svecima otkriju bitno jednake nasljednike određe-

nih bogova, propala. No to ga ne sprečava da rekne: »Ali ipak zato naravno ostaje preuzimanje obrta s čudesima (die Übernahme des Wunderbetriebs) iz starih svetišta« (p. 48).

4. Sličnost je, po Herzogovu mišljenju, prije svega u opstanku samih mjesta ozdravljenja. S jedne i s druge strane postoje mjesta koja se posjećuju. S jedne i s druge strane postoje darovi prinešeni u znak zahvale na ozdravljenjima, ploče s natpisima i votivni reliefi koji svjedoče o čudesima koja su se zbila. Istina, priznaje pisac, posve jasnih votivnih ploča nema, takvih naime koje bi neprijeporno utvrdile da se radi o čudesnim ozdravljenjima. One što su nađene u Ateni, Oroposu i Lebeni nisu u svakom pogledu jasne i o njima se i sad diskutira. Ali tih je ploča sigurno bilo i ukoliko ih ne posjedujemo »njih u svakom slučaju treba zamišljati veoma slične votivnim pločama u srednjevjekovnim i modernim hodočasničkim crkvama, u jednakom obilju, sa slikovnom predodžbom ili tekstom« (54, 82). Kao što je kod crne Majke Božje u Altöttingu u četiri godine (od 1895 do 1898) postavljeno 2280 ploča s molbom za pomoć i 2864 u ime zahvale, slično tako mora da je bilo i u grčkim svetištima (54, 55, bilj. 15). Do postavljanja ovih ploča dolazilo je na poticaj ili uz pomoć onih kojima je milost bila ukazana ili kojima se bog pojavio. I u svakom slučaju pod kontrolom kompetentnog osoblja hrama (55). Autor ne veli od kuda to zna. U kršćanskim svetištima odgovaraju ovome πίνακες i posvetni natpisi. Uspoređujući jedne s drugima, kaže pisac, a priori je slobodno pretpostaviti, da su jedne drugima služile kao uzor. Naravski nije se moglo misliti na točno vođenje knjiga kao u Lurdu (57).

Ukoliko međutim ne postoje votivne ploče, individualni darovi pojedinaca (ex-voto), postoje epidaurske spomen-ploče, zajednički popis mnogih čudesnih ozdravljenja i one dovoljno jasno pokazuju kako je velika sličnost između onoga što se dešavalo u Asklepiosovom hramu i onoga što se dešava po mjestima kršćanskih čudesnih ozdravljenja.

I kod kršćana i kod st. Grka bolesnik se podrvrgavao tzv. »inkubaciji«, duljem ili kraćem ležanju u prostoru za ozdravljenje (48, 67). Kod starih naroda ovo je vjerovanje u inkubaciju više manje uvijek postojalo. Nekad je jenjavalo, ali se znalo i jače rasplamsati kao za vrijeme careva, novopitagorovaca i novoplatonovaca i tada je postalo dapače spasonosnom isti-

nom. Pobjednička Crkva mogla je to od njih bez daljnjega preuzeti (62). Od njih je sigurno preuzela i ostavljanje predmeta koji su postali nekorisni po svetištima, kao štapove i sl. u cilju propagande (105). I to je sve, kaže Herzog, tako naravno, da to može iznenaditi samo onoga koji ne zna da se jednaki kultni obrt (Kultbetrieb!) i vjera puka moraju očitovati u jednakim oblicima, osobito ako tradicija nije prekinuta, nego prenešena na novu religiju, kao što je to slučaj s kršćanstvom (48).

Crkva je preuzela od starih naroda i vrelo koje je s vremenom postalo slavno. I u Lurdu je skromno vrelašce, koga je djevojčica Bernadette 1858. u pećini našla postalo u međuvremenu velikom kupelji, u kojoj se bolesnici kupaju. Ta se vrela dapače umjetno pojačavaju (156, bilj. 33). Ovo se vrelo naziva i kod starih Grka i u kršćanskim svetištima »svetim vrelom« (ibid.). Silno karakteristično je, po piščevu shvaćanju, i to, što jedni i drugi traže darove, i tih se darova našlo isto tako mnogo po starim grčkim svetištima, kao što ih se sreta danas po kršćanskim. Kršćanski sveci doduše ne traže ništa da im se unaprijed plati, Kosma i Damjan nazivaju se *'Ανάργυροι*, ali do ispunjenja zavjeta drže svejedno vrlo strogo (130, 131).

II.

5. Sve je dakle bilo slično uređeno s jedne i s druge strane. I u toj atmosferi čudesnih ozdravljenja i velike vjere izrugivači i nevjernici nisu mogli kvariti općega raspoloženja. »To poredba s Lurdom može jasno pokazati.« Tamo ustanovljeni ured ispituje sva navodna ozdravljenja uspoređujući ih najstrože s poviješću bolesti, koje su ovjerovili domaći liječnici. Ali cilj toga nije samo ustanoviti da je do ozdravljenja došlo, nego i to da je ono po naučno poznatim zakonima bilo nemoguće, te da prema tome počiva na Božjoj intervenciji (60, 61). Koliko je čudesnih ozdravljenja s jedne i s druge strane, to je drugo pitanje. Činjenica je, kaže Herzog, da se jezgra zbirke natpisa u Epidauru sastoji iz stvarnih slučajeva (57). I o Lurdu nije sve istina što se piše i govori. »Par duzina ozdravljenja, što se u Lurdu svake godine konstatira, stvara više vjere nego stotine tisuća neozdravljenih nevjere. Ovi isti vraćaju se slijedeće godine u nadi da će milost i na njih doći i glas skepticizma ne nadvisuje poklika za spasenjem (61).«

»I u Epidauru sigurno je kao i u Lurdu samo mali dio molitelja zadobio milost ozdravljenja, a nije nedostajalo ni slučajeva o kojima se i u modernim sanatorijima nerado govori.« »So stellt sich der erfolgreiche Heiltraum als ein vieleicht nach vielen Inkubationsnächten aus einer grossen Lotterie gezogener Treffer dar« (62). Jednako također, i u Epidaur kao i u Lurd ili Gallspach nije dolazila samo sirotinja. Da bi propaganda bila uspješnija, morala se oslajati, kao i u Lurdu, na određeni broj neprijepornih čudesnih ozdravljenja, koje su bolesni vjernici sami doživjeli ili za koja su čuli od vjerodostojnih svjedoka. Na ovom sigurnom temelju mogle su zavjetne ploče i spomen-ploče i proizvoditi svoj učinak. Vjerojatno je dapače, da je tamo bilo više neprijepornih čudesa, nego po kršćanskim svetištima. A to zbog toga, što je tamo trebala jača vjera nego kod kršćana: kršćani su se naime uvijek, kad se čudo desilo, mogli tješiti naukom o griješnosti čovjeka i navoditi kao razlog neozdravljenju grijeh bolesnika. Ova se misao stalno vraća kod kršćanskih gradova u kojima postoje inkubacije. I zato je izostanak ozdravljenja za vjernog kršćanina bio samo povod da se obrati i da opet dođe s doličnim duševnim stanjem. Posjetnici Epidaura te misli nisu imali, zato mora da je tamo postojao još veći broj neosporno utvrđenih čudesa. (63, 64).

6. Pitanje bi se izgleda čak moglo postaviti i o tom, u kolikoj mjeri uopće ima autentičnih kršćanskih čudesa. Po sudu naime Herzoga koji veli da je prelistao tri knjige o kršćanskim čudesima (Mirakelbücher) postoji velika sličnost između onoga što se u njima pripovijeda i »jamata« i to u cjelini kao i u pojedinostima, obzirom također na vrstu čudesa kao i na okolnosti (73, 79, 80, 98, 103, 104, 108, 110, 112-114, 124, 125, 143). A kako je već prije »utvrđeno« da su kršćani preuzeli čudesa od starih Grka, šta drugo nego zaključiti da su čudesa o kojima govori kršćanstvo, u većini barem, puke kopije epidaurskih? Da li su falcifikati? To autor oklijeva reći. No ipak izgleda mu posve opravdano reći: Mi možemo na epidaurska čudesa primijeniti sud, što ga je poznavalac pučke duše liječnik Höfler izrekao o čudesima u sv. Leonhardu u Inchenhofenu: Namjerna prevara sa strane samostanskih obavještajnih vlasti ne predstoji iz čitavih knjiga o čudesima, ali nje je bivalo u sasvim malom broju slučajeva kod primanja podataka sa

strane navodno ozdravljenih (67, 68). Drugim riječima, u najboljem slučaju, postoji potpuna jednakost u pogledu vrijednosti i autentičnosti između jednih i drugih čudesa. Ne ćemo reći da je bilo prevare kod kršćana. Ali nije je bilo ni u Epidauru. Posebno se pak ne može reći, da bi u Asklepiosovom hramu bilo opsjene, hipnoze, narkoze, operacije za vrijeme inkubacije, kako su to neki pretpostavljali (67). Otkud to pisac zna? Pa najbolji su dokaz za to današnja kršćanska mjesta čudesnih ozdravljenja: svega toga, svih tih sredstava nema tamo pa prema tome nije ih bilo ni u Epidauru! Iz kršćanskih knjiga o čudesima, inkubacijama i hodočasničkim štovanjima, koji svi ista čudesa kao i »jamata« navode, nije do dana današnjega ništa moguće naći, što bi dopuštalo da zaključimo da su takvi tajni zahvati postojali. Stoga se ne smije pretpostaviti da su postojali na izvoru inkubacione prakse, u Epidauru (140)! »Die Therapie soll gar nicht nach der Kunst der sterblichen Ärzte, sondern durch die Gottheit geschehen, ganz wie in den deutschen Gnadenorten nicht der »leibliche«, sondern der »geistige« oder »himmlische« Arzt hilft (66, 67).«

7. Da je Asklepios došao u pozadinu to je shvatljivo: kršćanstvo je, kako je bilo rečeno, politički pobijedilo i time je stari, slavni kult došao u pozadinu. Njega je zamijenio kršćanski kult svetaca. A kršćanstvo, da potisne svoga protivnika nije se ustručavalo ni od progona. Velika sličnost između mita o Asklepiosu, — za koga se veli da ga je Zeus iz zavisti gromom ubio — i legendi o mučenicima mogla je samo povećati mržnju i progonjenje helenskog Spasitelja. Progonjenje je uostalom trebalo da prekrije »prenošenje bez daljnjeg« njezinog liječničkog obrta na kršćanske čudotvorce i sve bezobzirniju aretalogiju propagande (142).

To je zakon razvoja. Nekoć je Asklepios potisnuo sve lokalne bogove ozdravljače, danas tako čini lurdska Marija (107)! Župnička crkva u Kirchdorfu na Innu posjeduje kao glavni oltarski lik kip Marijina krunisanja, koja je u staro vrijeme bila jednako štovana, ali koju je kasnije potisnula jedna lurdska Majka Božja. Ova stoji u jednoj pobočnoj kapelici, koja je nastala tek 1900., kad je neka djevojčica, kojoj se Majka Božja u obliku lurdske Marije pojavila u snu, naglo ozdravila. Takvi slučajevi kao i ono, što Kriss veli o koncentraciji hodočašća na jednom mjestu, tumači nam svojevremenu pobjedu

Asklepiosa, ali i njegov kasniji nestanak (107). Silnu popularnost što ju je nekoć uživao epidaurski bog-liječnik, nadomjestila je popularnost kršćanskih svetaca, jučer jednog, danas drugog, nekoć Gospe od krunisanja, danas Gospe lurdske.

Herzog ovu paralelu između novijih čudesnih ozdravljenja u katoličkoj Crkvi i epidaurskih jamata često povlači. No on se ne ograničava samo na najnovija kršćanska čudesa. Po brojnim primjerima uzetim iz raznih razdoblja crkvene povijesti, kao i po samom načinu izlaganja vidi se da on kani obuhvatiti kršćanska čudesna ozdravljenja kao cjelinu. Ta dakle ozdravljenja u cjelini uzeta on isporeduje s epidaurskim i nalazi između njih posvemašnju sličnost. On dapače, kao što smo mogli ustanoviti, daje prednost epidaurskim ukoliko ih smatra početkom svih čudesnih ozdravljenja i ukoliko drži da je pravih, autentičnih čudesa u Asklepiosovom hramu bilo vjerojatno više nego kod kršćana.

S ovakovim shvaćanjem i tumačenjem stvari kršćanska čudesa gube dakako svaku specifičnu vrijednost, prestaju naime biti »*signa certissima divinae revelationis*«, postaju samo izvanredni događaji, — za koje će se već naći prikladno tumačenje, — a koje sretamo i po ostalim religijama. Zamašaj ovoga pokušaja niveliranja kršćanskih čudesa s ostalim navodnim čudesnim ozdravljenjima lako je ocijeniti. *Jedan od velikih, najvećih zapravo argumenata s kojim se dokazuje vjerodostojnost religije što ju je Krist naučavao potpuno isčezava.* Ta religija postaje samo jedna između ostalih, i za čovjeka prestaje obaveza da je prihvati. Da se ne radi o djelu jednog inače uvaženog arheologa i sveučilišnog profesora, moglo bi se možda preko čitave stvari i preći: i drugi su koječim pokušavali oboriti pravu vrijednost kršćanskih čudesa no bez uspjeha. Ali kad se radi o studiji tako uglednog učenjaka, koja bi vrlo lako mogla postati putokazom i dapače zakonom za mnoge, onda nam je dužnost da čitavu stvar ozbiljnije promotrimo. Još jednom naglasujemo: ne ćemo ulaziti u ispitivanje i vrijednost čisto arheološke strane Herzogova rada. Uzet ćemo dapače dokumenat koga nam je predložio kakav takav, prepuštajući drugima da ocijene internu vrijednost rekonstrukcije teksta kao i svega čisto tehničkog rada u vezi s njegovom publikacijom.

Nas zanima samo njegov sadržaj, njegova naime stvarna vrijednost, njegova historička vjerodostojnost, njegov zamašaj obzirom na čudesnost koja im se pripisuje.

III.

8. Prvo pitanje koje se pri ocijenjivanju epidaurskih spomen ploča nameće, to je pitanje njihovog stvarnog sadržaja. O čemu se na tim pločama govori?[19]

Ako pokušamo ne kronološki, nego po nekom sistemu grupirati događaje koji se tamo opisuju konstatiramo da se radio: I. Jedanaest slučajeva potpune ili djelomične uzetosti odnosno hromosti. To su: 3.*) čovjek koji nije mogao micati prstima ruke svima osim jednog, 15. čovjek potpuno uzet, 16. hrom na nogama, 35. također hrom na nogama, 36. šepav, 37. uzet u tijelu, 38. uzet u koljenima, 57. potpuno uzet, 60. čovjek s osušenom nogom, 64. uzet u nogama, 70. potpuno uzet. II. Tri slučaja nijemosti: 5. nijemi dječak, 44. nijema djevojka, 51. nijema žena. III. Jedanaest slučajeva slijepih ili bolesnih očiju:: 4. ćorava žena, 9. ćoravi čovjek, 11. čovjek s teško povrijeđenim očima, 18. slijepac, 20. slijepi dječak, 22. sijepac dva puta ozdravljen, 32. slijepac s vrškom koplja u glavi, 40. ranjen ispod oka, 55. slijepac, 65. slijepac, 69. ćorav, (dvanaesti dapače slučaj desio se, kaže Herzog, u filijali Asklepiosa u Naupaktosu). IV. Šest slučajeva nutarnjih bolesti koje sve su izliječene navodno čudesnim operativnim zahvatom: 13. čovjek s pijavicama u utrobi, 21. djevojka s vodenom bolešću, 23. žena s trakavicom, 25. žena »trudna glistama«!, 27. čovjek s čirom u utrobi, 41. žena s glistama. V. Šest slučajeva prišteva, gnojenja i sl.: 17. čovjek ujeden od zmije, 26. dje-

---

[19] Kod Herzoga tekst ovih natpisa nalazi se na str. 8 do 35. Tekst počinje s naslovnim riječima: *Θεὸς Τύχα ἀγαθα. Ἰαματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκλαπιοῦ.* Bog! Dobra sreća! Ozdravljenja Apollona i Asklepiosa. Kako se vidi po naslovu čudotvorci su Asklepios i njegov otac Apollon. Herzog o tom kaže: Može se pretpostaviti da je firma: »Otac i sin« bila stavljena zbog uspješnije reklame, iako je službeni i pravi motiv bio u konzervativnoj pobožnosti (46). U stvari, kao što ćemo vidjeti, sam tekst ne govori nikad u pluralu, nego samo singularu (o bogu Asklepiosu).

*) Brojke ovdje označuju redne brojeve ozdravljenja kako ih je označio sam Herzog. One nisu u originalu, ali označuju stvarni poredak prema pločama.

čak s kvrgom na vratu, 45. žena s prištem od otrovnice, 48. čovjek pun gnojnih čirova, 61. čovjek s prištom, 66. otvoreni čir u ustima. VI. Četiri slučaja raznih rana: 12. čovjek kome je vršak koplja kroz šest godina ostao u čeljusti, 30. čovjek ranjen strijelicom u pluća, 47. dječak koga su ribe ujele, 53. čovjek ranjen u prsa, 58. čovjek ranjen kopljem. Među ove slučajeve spadaju djelomično i već spomenuti slučajevi pod III. (32 i 40). VII. Osamnaest slučajeva raznih bolesti: 6. čovjek s mrljom, 7. isti sl., 8. dječak s kamencem, 14. čovjek s kamencem, 19. ćelav čovjek, 28. čovjek pun ušiju, 29. čovjek s glavoboljom i besanicom, 33. čovjek bolestan od sušice, 43. čovjek s kostoboljom u nozi, 49. žena s vodenom bolešću, 52. čovjek koga je ubo otrovan trn, 62. padavičar; od ovih osamnaest slučajeva šest se ne da uopće točnije odrediti, to su: 50, 54, 56, 59, 67 i 68. VIII. Osim ovih slučajeva šest slučajeva odnosi se na »blagoslov« u djeci ili porođaju: 1. porođaj nakon petgodišnjeg nošenja, 2. porođaj nakon trogodišnjeg nošenja, 31. blagoslov u djeci, 34. isti sl. kao pređašnji, 39. isti sl., 42. isti sl. IX. Napokon nekoliko slučajeva odnosi se na mantiku ili proročanstva i ino: 24. dječak izgubljen među pećinama i nađen, 46. nađeno blago, 63. natrag zadobiveno zlato, 10. sastavljen razbijeni krčag.

U svemu dakle sedamdeset raznih slučajeva, od kojih se zapravo samo šezdesetak odnosi na ozdravljenje u pravom smislu.

Pisac spominje, kako smo već na jednom mjestu naveli i nekih desetak slučajeva, koji su se desili po Asklepiosovim filijalama, ali ti ne dolaze ovdje izravno u ispitivanje, jer se nisu dogodili u Epidauru niti su popisani na epidaurskim spomen-pločama.

9. Ovo su dakle ozdravljenja. Šta da o njima mislimo? Radi se o njihovoj zbiljskoj vrijednosti. Da li su događaji koji se na epidaurskim spomen-pločama spominju istiniti, historijski sigurni? Jesu li se ozdravljenja koja se tamo navode zaista desila i ako jesu, da li su to bila čudesna ozdravljenja? To su pitanja na koja treba odgovoriti.

Među malobrojnim katoličkim autorima koji su se na ovu stvar osvrtali, no još davno prije nego je izašlo Herzogovo djelo i nego su bili otkriveni odnosno dešifrirani epidaurski natpisi — u onom opsegu i s onom točnošću s kojima ih danas

posjedujemo — E. Mangenot, pokušao je dati jedno vrlo kuriozno mišljenje o njima.[21] Po njegovom nahođenju ne samo da je ozdravljenja bilo, nego ta su ozdravljenja imala čudesni značaj, te su veoma ozbiljna.

U potvrdu svoga mišljenja pisac se poziva prije svega na opću historiju u kojoj navodno Asklepiosov kult igra veoma veliku ulogu. Po podacima naime Pauly-Wissowa, Real-encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft[22]. Asklepiosov je kult postojao u nekih dvije stotine mjesta. On je počevši od Aleksandra bio proširen do granica tada poznatoga svijeta, i tragovi njegova kulta našli su se čak u južnom Egiptu, kod Numida, kod Dačana, i daleko u Aziji.[23] Od god. 293. pr. Kr. bogu-liječniku bio je podignut hram na otoku rijeke Tibra, u Rimu.[24] Otud se njegov kult proširio u svim smjerovima po rimskom carstvu. Sa svih strana trčalo se Asklepiosu. Bolesnici su dolazili moleći ozdravljenje i donoseći darove. Sigurno, da molitve nisu bile uslišane, reputacija bi boga-liječnika bila prestala. »La vogue aurait cessé si les prières n'avaient pas été exaucées«. Prema tome je legitimno zaključiti, da su se u svim asklepieiama cijeloga svijeta događala ozdravljenja koja su se smatrala čudesnim.[25]

Ovome mišljenju u prilog govori i svjedočanstvo profanih pisaca, kaže Mangenot. Aristofan u V. st. pr. Kr. (Mangenot piše: u III.) u poznatoj komediji »Plutos« uzima sigurno realnu scenu ozdravljenja! On spominje navodno i »sveto vrelo«. Ksenofon spominje nekog taštog čovjeka koji je u atenski »asklepieion« odnio kao votivni dar mjedeni prsten i svaki dan ga dolazio svijetlati. Polybije spominje tri hrama Asklepiosa i kaže da je pergamskog opljačkao Sylla. Ovo je posljednje, kaže Mangenot, očit znak bogatstva hrama a ujedno i pučke pobožnosti prema bogu-liječniku. Jedna grčka mima iz II. st. pr. Kr. prikazuje dvije žene koje dolaze da se zahvale Asklepiosu. Ovidije u svojim Metamorfozama (XV, 3) aludira na uskrsnuće Virbiusa, što da je učinio Asklepios. Ovo su sve svjedočanstva prije Krista.

---

[21] Les miracles d'Esculape, Revue du clergé français, 23e année, t. XCI juillet, aout, septembre, 1917, str. 289—303, 424—444, 495—505.
[22] Stuttgart, 1896, t. II, col. 1662—1667.
[23] A. Walton, The cult of Asklepios, New-York, 1894, str. 95.
[24] T. Livius, X, 47. Ovidije, Metam., XV. 626 i sl.
[25] E. Mangenot, nav. čl. str. 426.

No postoje i svjedočanstva poslije Krista. Plutarh kaže, da su asklepieia bila na zdravom položaju. Strabon, da su na epidaurskim pločama bili popisani lijekovi što ih je bog propisao. A Plinije, da je cilj zavjetnih ploča u Kosu bio »ut postea similitudo proficeret«. Vrlo značajnim smatra Mangenot to što Lucijan, koji svojim sarkazmima ne štedi ni jednog od olimpskih bogova — koji su za njegovo vrijeme bili uostalom samo konvencionalne figure — ne spominje Asklepiosa. To je očit znak, kaže Mangenot, da se ne usuđuje toga činiti![26]

Zar, uostalom, nastavlja svoju argumentaciju pisac, i natpisi ne govore u istom smislu? Jedna mramorna ploča, koja navodno potječe iz asklepieiona na tibarskom otoku spominje četiri ozdravljenja: dvojice slijepaca, jednog čovjeka što je bacao krv i jednog drugog, bolesna od porebrice. Jedna druga inskripcija govori o ozdravljenju Julijana Apellasa bolesna na stomaku. Govornik Aelius Aristid iz II. st. bolestan 17 godina, napisao je, ozdravivši ne zna se od koje bolesti, šest *Ἱερῶν λόγοι* Željan čudesa, Aristid je hodao od svetišta do svetišta, i kad ga je bog ozdravio, tražio je od njeg žrtvu te mu je Aristid prikazao vola. Postoje konačno epidaurske spomen-ploče, rječit znak Asklepiosovih čudesa.[27]

Mangenot ide tako daleko u svom nastojanju oko utvrđivanja ozbiljnosti Asklepiosovih ozdravljenja, da se poziva i na svjedočanstvo crkvenih otaca: Tertulijana, Klementa Aleksandrijskog, Sv. Hipolita, Eusebija Cezarejskog, Arnobija, sv. Atanazija, sv. Jeronima, sv. Augustina, Teodoreta. Svi su oni govorili o Asklepiosu i to samo jamči da su njegova ozdravljenja bila nešto stvarna i ozbiljna![28]

Konačno i sam nestanak kulta pripovijeda o njegovoj veličini, snazi i vrijednosti. »Kad su kršćani porušili Asklepiosove hramove, pogani se ne mogu utješiti . . . Dugo iza vlade Konstantina nalazi se posvud na asklepieie koji su se oprli, i još se uklesavaju natpisi koji slave čudesa izvedena posredovanjem boga. — — — Naišlo bi se još iza petog stoljeća na znatne tra-

---

[26] Isti, str. 430.
[27] Od ovih E. Mangenot donosi nekolicinu, uglavnom one koje su (i onako kako su) dotad bile pročitane. One najgore ispušta, odnosno ih samo s par riječi spominje.
[28] Isti, str. 434—443.

gove boga-liječitelja, koji je postao Bog Spasitelj poganstva na izdisaju.«[29]

Sjedinivši sve ove podatke, zaključuje Mangenot, držimo da je dokazano, da je kroz deset stoljeća bio znatan broj čudesa koja su se pripisivala Asklepiosu. Postojalo je vrelo, dar božji, postojale su zavjetne ploče, spomen-ploče u Epidauru, postojali su darovi koji neobično snažno svjedoče da su se čudesa događala. Na ozbiljnost ozdravljenja smijemo zaključiti, veli pisac — slično gotovo kao Herzog, — po tom, što se i danas sve to vidi u Lurdu! A što se među epidaurskim čudesima nalazi i nezgodnih, ekstravagantnih, smiješnih i nemogućih to jest malo neprilično. Ali to nije razlog da ih sve zabacimo. Zašto? Jer mi izgleda teško, kaže autor, dopustiti, makar pučka lakovjernost bila ne znam kako velika, da bi šarlatanstvo Asklepiosovih svećenika moglo kroz deset stoljeća opsjenjivati svijet.[30]

10. Uza sve nastojanje Mangenotovo, držimo da njegovi argumenti ne stoje. Iz njegove argumentacije proizlazi samo to da je Asklepiosov kult bio veoma raširen i da je eventualno po njegovim hramovima odnosno abatonima bilo ozdravljenja. Da su spominjana ozdravljenja bila istinski čudesna, to nam ničim ne izgleda dokazano.

Čisto vanjski dokazi na koje se Mangenotov oslanja da dokaže historičnost čudesnih ozdravljenja nisu nikako dovoljni. Činjenica, koju potvrđuju profani i crkveni pisci da je Asklepiosov kult bio veoma raširen ne znači nužno da je Asklepios činio prava čudesa. I drugi su kultovi isto tako, ako ne i više bili rašireni kod poganskih naroda. Kult boga Mitrasa prenešen sa Istoka proširio se po čitavom rimskom carstvu. Za Dioklecijana Mitras se afirmirao kao »Sol invictus«, kročio pobjednički naprijed, te je njegov kult nesumnjivo bio rašireniji od štovanja Asklepiosa. On se dapače toliko bio raširio da je, uz pomoć javnih organa, zaprijetio samom kršćanstvu. A ipak znamo da je taj kult, kao i sve religije s misterijima, počivao na šarlatanstvu. Isto tako argumenat s trajanjem ovdje ništa ne dokazuje. Trajanje Mitrasova kulta seže u vrlo daleku prošlost, dalju sigurno nego Asklepiosov kult, jer već 1400. pr. Kr. postoje jasni njegovi tragovi, a znamo da traje do V. st. po Kr.,

[29] Isti, str. 443.
[30] Isti, str. 498—505.

ako ne i dalje. No na temelju ovih čisto vanjskih fakata ne može se zaključiti — a niti tko to inače zaključuje — da bi inicijacije u Mitrasovoj religiji istinski sjedinjivale čovjeka s božanstvom, kako su to njegovi svećenici i pristalice tvrdili.

Sama činjenica dakle, da se kult spominje ne dokazuje realnost onoga što se u vezi s kultom tvrdi. Kao dokaz čudesa ne dolazi u obzir također činjenica da se ozdravljenja spominju. Čak niti to da ih spominju votivne mramorne ploče ili spomen-ploče u Epidauru. Nutarnji sadržaj tih pisanih spomenika može dakako učiniti ili ne učiniti vjerojatnim ono što se u njima pripovijeda, i to je, vidjet ćemo, ovdje od značenja. Ali sami za se pisani spomenici o čudesima nijesu nikad neprijeporan dokaz.

Da se dokaže ozbiljnost ili realnost onoga što spomenploče ili votivne ploče tvrde treba se pozvati na druge faktore i to u prvom redu svjedočanstvo pisaca, priznatih i ozbiljnih koji bi o čudesnim ozdravljenjima govorili. No tih pisaca Mangenot ne navodi. Što više, Georges Bertrin, koji je polemizirao s Mangenotom i potrudio se da stvar temeljitije ispita konstatirao je da od stopedeset historičkih fragmenata u Didotovoj zbirci, koji se odnose na predkršćansku eru postoji jedan jedini, uostalom bez kritičke vrijednosti, koji govori o jednom navodnom ozdravljenju. Svi drugi o tome potpuno šute i zato Betrin s pravom veli: da je tih čudesnih ozdravljenja bilo, ona bi odjeknula i izvan Asklepiosovih hramova i bila spominjana.[31]

Ima poganskih pisaca koji za kršćanske ere govore o Asklepiosovim čudesima. No ti su pisci, kaže Bertrin, obzirom na činjenicu da su pogani nastojali imitirati kršćane, vrlo sumnjivi. Aristid na pr. na koga se Mangenot poziva spada po Paul Girardu, profesoru na Sorboni, među pisce »bujne mašte, bolesna duha, koje opsjeda briga za čudesnim događajima«. To isto vrijedi za Julijana Apellasa, za koga kao i za pređašnjeg Defrasse-Lechat veli: »prazni mozgovi i bučna usta, naduti taštinom, i vjerojatno umišljeni bolesnici«. Ovako evo stručnjaci o Mangenotovim svjedocima.[32]

Izgleda uostalom da bolje nije stalo ni s drugim vanjskim faktorima koje Mangenot spominje. To je u prvom redu »sve-

[31] Georges Bertrin, Sur les guérisons attribuées à Esculape, Revue du clergé français, 24e année, t. XCIV, 1918, str. 281—299.
[32] Isti, str. 285.

to vrelo«. Ono bi po Mangenotovom mišljenju bilo od velikog značenja. No mi ćemo vidjeti, da se ono tim riječima među epidaurskim natpisima ne spominje. Bertrin međutim konstatira, da se ne spominje ni u Aristofanu »Plutosu«, jer Plutos i njegovi drugovi okupaju se u moru[33] tako, da je konačno i sam Mangenot morao priznati, da je on to kupanje samo tumačio kao kupanje u »svetom vrelu«.[34] Prividno teže izgleda zabaciti »confirmatur« čudesa po darovima. No vidjet ćemo još kako je opasno bilo, prema samim epidaurskim natpisima, dara ne pridonijeti. Vidjet ćemo da su ti darovi bili i iznuđivani i od hramskog osoblja. No ako uza sve to ti darovi šta potvrđuju, potvrđuju samo realnost nekih ozdravljenja, nikako čudesnih ozdravljenja.

Ostaje dakle svjedočanstvo crkvenih otaca. Mangenot tvrdi, da oni ne niječu ozbiljnost ozdravljenja i da je dapače dopuštaju. U svojim prvim člancima on to nije tako kategorično tvrdio, ali u svojoj replici Bertrinu on je izričito pisao: »Ja sam citirao crkvene oce . . ., koji dopuštaju realnost Asklepiosovih čudesa« i ja sam zaključio na temelju ovih historičkih svjedočanstva, da je egzistencija čudesnih ozdravljenja, u hramu boga, historijski zasvjedočena«.[35] Bertrin je podvrgao analizi sve Mangenotove tekstove svetih otaca i konstatirao, da niti jedan od njih ne dopušta stvarnost čudesnih ozdravljenja, te da je prema tome pozivanje na njih potpuno nezasnovano.[36] Mangenot je na to obećao odgovoriti, no odgovorio nije.

IV.

11. Kad ovako stvar stoji s vanjskim dokazima o realnosti čudesa, šta da reknemo o onima koji proizlaze iz sadržaja i okolnosti epidaurskih »čudesnih ozdravljenja«?

Broj ozdravljenja izgleda svakako vrlo impozantan, pitanje je samo, da li isto tako impozantne izgledaju okolnosti pri kojima su se navodna čudesa dešavala.

Da se ne gubimo u odveć detaljnom izlaganju svakog pojedinog slučaja pokušat ćemo ih grupirati prema poznatoj klasičnoj formuli, nizu naime pitanja (quis, quid, ubi . . .), po

---

[33] Isti, str. 286, 287.
[34] Riposte à M. Bertrin u istom broju RCF, str. 304.
[35] Isti str. 305.
[36] G. Bertrin, Les prétendus miracles d'Esculape, RFC, 24e année, t. XCVV, 1918, str. 391—394.

kojima se naime najbolje mogu ispitati okolnosti nekoga djela.

Na prvo pitanje: tko je tvorac navodnih čudesa, odgovor je vrlo zanimljiv. Po stalnom tvrđenju natpisa epidaurskih spomen-ploča autor je »čudesa« sam bog Asklepios, legendarna zapravo ličnost o kojoj je tradicija dosta raznolika. Za Homera je Asklepios samo liječnik, učenik centaura Hirona, po zanimanju kirurga, kako to i samo njegovo ime veli.[37] Za ovu stvar znali su i crkveni oci. Sv. Justin spominje da su Asklepios i njegov otac Appolon naučili umijeće liječenja. Asklepios se bavio medecinom i primao je za svoj trud honorare. Tako je bilo barem za njegova zemaljskog života. Asklepiosa je međutim, prema jednoj Pindarovoj odi Jupiter ošinuo gromom i to stoga, što je vršio medecinski posao na loš način, vraćajući naime život mrtvima i to još za novac. Te podatke spominje i Tertuliian. Asklepios, dakle, kad je tako poginuo, otišao je u nebo i postao demon, zao bog. Atenagora kaže samo to da je Asklepios diviniziran zbog svoga liječničkog umijeća, ἐπὶ τέχνῃ. Kako god međutim bilo, očito je, da je po svim ovim raznim tradicijama, Asklepios čovjek oko koga su ljudi satkali niz legendi i konačno ga divinizirali. Tvorac »čudesa«, prema samim spomen-pločama to je davno preminuo čovjek, koga je legenda odvela u nebo i proglasila bogom.[38]

No ovaj glavni navodni autor nije sam. Osoblje hrama u popisu »čudesnih ozdravljenja« mnogo se ne spominje i ne veli se da bi ono ozdravljavalo. Ali ako se ne spominju ljudi, spominju se životinje. »Svete životinje«: zmija, guska, pas. U nekoliko navrata one interveniraju i na njihov doticaj bolesnik ozdravljava. To je slučaj čovjeka s otokom na nožnom palcu (17), koga ujeda i ozdravljava zmija; slijepog dječaka (20), koga izliječi pas; čovjeka bolesna od sušice (33), koga ozdravljava zmija svojim ujedom; žene, koja jednakim načinom ozdravi (44); čovjeka bolesna od kostobolje, koga ozdravljava guska.

---

[37] V. o ovom svemu Al. Defrasse et H. Lechat, Epidaure, Restauration, description, des principaux monuments du sanctuaire d'Asclepios, Paris, 1895, c. I, str. 1-32; i članak »Asklepios« u W. Roscher, Ausfürliche Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig, 1884—1886, t. I. col. 616—622 i članak Les puvres et l'Eglise DAFC t. III. col. 1661, 1664 (Mystères et temples d'Esculape. Origine des hopitaux).

[38] Prema jednoj drugoj verziji, koju spominje Pausanije, Asklepios nije uopće postojao. Feničani, tako kaže P., misle da je njegov otac Apollon, a zemaljske majke da nema i da je on zrak, koji je potreban ljudskom rodu i svim životinjama za zdravlje. Nav. dj. VII, 29.

Liječnici su u jednom slučaju dapače konji, koji gaze po čovjeku (38).

12. A šta se događa pri svem tome? Šta radi Asklepios i njegovi pomoćnici? Liječe, ozdravljavaju? Pa dakako, tako barem kažu epidaurski natpisi, ali nam kažu i još štošta.

Radi se o ozdravljenjima, ali i takvih bolesti koje uopće ne postoje: Kleo bijaše pet godina trudna (1)! Istmonika Pelanis tri godine (2)! Sostrata iz Pheraia je »trudna glistama« (25)!

Radi se dapače i o činima moralno zlim. U nekim slučajevima nedvojbeno zlim, u drugim barem vrlo vjerojatno takvim. Među ove posljednje treba sigurno ubrojiti navodno traženje blagoslova u djeci (31, 34, 41), a među prve neke analogne prošnje (39, 41, 42). Među sigurno nemoralne čine treba ubrojiti i ozdravljenje čovjeka s kamencem (14), koji ga se oslobađa nakon što mu se činilo ... ἐδόκει παιδὶ καλῶι συγγίνεσθαι, isto tako i slučaj čovjeka koji putem pokušaja samoubojstva dolazi do zdravlja (61).

Napokon često puta to, što Asklepios čini ili njegovi pacijenti čine to su prave smiješnosti. On traži kao dar srebreno svinjče (4), jedan dječak mu obećaje dati deset piljaka ako ga ozdravi (8), on sastavlja razbijenu čašu (10); smiješna su također sva ozdravljenja što ih obavljaju životinje, a koja smo već prije spomenuli. Smiješno je nadalje liječenje ćelavca, kome opet naraste kosa (19), vješanje pacijenata naglavce i rezanje glave (21, 23), teške gimnastičke vježbe (29, 35) trka s konjima oko pacijenta (38), pronalaženje boce za mast, izgubljene u kupalištu (65).

Istina je, doduše, da se većina ovih čina, prema epidaurskim natpisima, zbiva u snu i kao san, te im je time realno značenje nekoliko umanjeno. Većina naime slučajeva koji se u spomen-pločama navode počinju s tim, da je bolesnik zaspao u abatonu, usnio to i to, i nakon toga je uslijedilo ozdravljenje. No ako je zbiljsko značenje ovih raznih smiješnih ili nemoralnih čina na ovaj način reducirano, njihovo značenje u odnošaju s ozdravljenjem nije ni najmanje umanjeno. Što više po načinu kako se čin ozdravljenja i ove smiješnosti odnosno nemoralnosti dovode u vezu jedni s drugima vidi se, da su ove posljednje više manje conditio sine qua non ozdravljenja.

13. Mjesto gdje se »čudesa« zbivaju to je, barem redovito, to je Asklepeiosov hram, točnije trijemovi zvani *τὰ ἄβατα,* Svi gotovo bolesnici došavši u Epidaur noćili bi u abatonu i otud bi, kad bi svanulo izlazili zdravi. U natpisima se spominje i voda (7, 37, 53, 65), ali u raznim oblicima kao zdenac, ribnjak, rijeka, banja, pa nikako nije jasno, da li se radi o vrelu koje je inače uz hram postojalo ili o čem drugome. Spominje se to samo u tri slučaja, da su bolesnici nakon kupanja u tim raznim vodama ozdravili, no niti u jednom od tih slučajeva ne veli se da bi bolesnici ozdravili nakon kupanja u »svetom vrelu«. Ovog izraza »sveto vrelo« u natpisima uopće nema.

U pet slučajeva bolesnici ozdravljuju izvan hrama, bilo na putu, bilo kod kuće (21, 25, 33, 47, 61).

No mnogo važnije od pitanja mjesta to je pitanje sredstava pomoću kojih su se ozdravljenja događala. Po počecima teksta brojnih slučajeva koji se u natpisima spominju izgleda da bolesnici dolaze u hram utičući se molitvom Asklepiosu. Formula je doduše jednaka i posve stereotipna: *ποὶ τὸν θεὸν ἱκέτις ἀφίκετο,* i ne odaje nikakve posebne ili žarke molitve, koja bi se pokazivala kao glavno sredstvo pri postizavanju ozdravljenja. Naprotiv, druga sredstva, barem u većini slučajeva, opisana su s mnogo pojedinosti i to očito što su u očima sastavljača imala glavnu ili pretežnu vrijednost. Opće sredstvo u većini ozdravljenja to je spavanje i pri spavanju neki san ili viđenje u snu *(οὗτος ἐγκαθεύδων ὄψιν εἶδε· ἐδόκει αὐτῶ...)* Bolesnik zaspe u abatonu i u snu mu se čini da dolazi bog te mu kaže šta treba činiti, ili pak bog sam učini nešto tako da bolesnik poslije spavanja ili malo iza toga izlazi zdrav. Kakve je naravi to spavanje, to se ne kaže. Po doslovnom značenju teksta moglo bi se misliti da je naravno. Bolesnici, čini se, idu na naravni počinak i kad zaspu sanjaju kako će ozdraviti. Ipak sam san, ako spomen-ploče govore istinu, prilično je misteriozan, jer je čudno, da svi gotovo bolesnici sanjaju kako će ozdraviti i nakon toga ozdrave. Sam inače sadržaj tih raznolikih snenih misli ili viđenja, koja su sredstvo ozdravljenja, više puta je naravan, nekad sramotan, često puta smiješan, kako smo to već gore vidjeli.

14. Vrlo je važno također znati i z a š t o se navodna čudesna ozdravljenja događaju. Samo na jednom mjestu veli se da bi zbog čuda koje se desilo — uostalom apsurdnog i besmislenog (1) — trebalo iskazati bogu počast i to samo jednostav-

nim udivljenjem. »Ne treba se diviti veličini spomen-ploče nego bogu . . .« Svakako, ako bi upravo i štovanje boga bio glavni cilj »čudesa« to bi po samoj tradiciji bilo štovanje jednog od bogova, nikako pak jedinog, pravog Boga. Još manje može se govoriti o čudesima koja bi se događala u potvrdu neke od Boga objavljene nauke.

No ako pri tumačenju razloga ljudskih djela vrijedi ona skolastička: »primum in intentione, ultimum in executione«, onda je slobodno suponirati da je u nakanama onih koji su spomen-ploče postavljali bio i jedan prilično jasan razlog čudesa: radilo se o darovima koji su bogu potrebni. U većini naime slučajeva kaže se da je molitelj prethodno učinio — u pogledu dara — ono što je običaj, a više puta da je i naknadno ispunio ono što je bog od njega tražio. Svakako insistiranje na darovima vrlo je markantno. Jednom bog traži srebreno svinjče (4), drugi put se kaže da je bolesnik i prethodno prikazao dar i još k tome, na zahtjev jednog funkcionara hrama, morao se obvezati da će, u roku od godine dana prikazati dar za ozdravljenje (5). Kakav je ovaj posljednji bio, to se ne veli, ali je po roku od godine dana vjerojatno da se radi o vrijednijoj stvari. Nekad se bog pogađa, kao kod dječaka koji je trpio od kamenca i koga bog pita: »Šta ćeš mi dati, ako te ozdravim?« (8). U jednom poduljem opisu čitavo pitanje i kreće se oko dara. Euphanes je dobio novaca od Pandarosa da ispuni njegov zavjet i kad to nije htio, nego je novac sebi zadržao, bog ga kazni, iako je sam bio bogu obećao neku sliku u slučaju da njega samoga ozdravi (7). Isto tako bog kažnjava ponovnom slijepoćom čovjeka koji nije htio ispuniti danoga obećanja u pogledu dara, i ponovno ga ozdravljava kad to obećanje izvrši (22). Slično također nastrada dječak — nosač riba, jer nije htio bogu dati desetinu utrška prodane ribe kako je bio obećao, a ozdravi kad je obećao izvršiti (47). U jednom slučaju vidi se da se bog ne zadovoljava kakvimgod predmetom, prividno vrijednim, nego traži da bude od suhoga zlata, kako je bilo obećano. Jedan naime izliječeni slijepac nije htio dati izraditi ikone od samoga zlata, nego je drvo prevukao zlatom i zbog toga je ponovno oslijepio, a progledao opet kao je dao točno obećani dar (57). Ali čemu dalje insistirati? Radi se o bogu koji je, dok je na zemlji bio, imao naviku ubirati honorare. Bit će dosta ako samo još naglasimo, da je pitanje

dara istaknuto u ne manje od sedamnaest slučajeva i da je na taj način čitavo pripovijedanje o »čudesima« njime protkano.

Dva posljednja pitanja: kako i kada se događaju čudesna ozdravljenja zaokružuju čitavu stvar. »Kako« ne odnosi se na sredstva, nego na sam način. Nema sumnje da je u danim slučajevima način ozdravljenja nemoralan (39, 41, 42, 14, 61), a u drugim i okrutan, violentan i nezgodan bar u nekoj mjeri (21, 23, 29, 35, 31, 34). A i vrijeme kad se većina čudesa događa, izgleda neobično: u gluho doba noći, kad sve obavija misteriozni (ili naravni) san Asklepiosova hrama. Samo mali broj ozdravljenja događa se na javi, dok velika većina kroza san ili u snu.

15. Kad sve ovo promotrimo, jasno je koliko vjere možemo pokloniti epidaurskim spomen-pločama.

Ako je ozdravljenja bilo, a to je moguće, onda su ona bila rezultat naravnog liječenja, spojenog vjerojatno s hipnozom, sugestijom itd. Ovo mišljenje zabacuje Herzog, ali ga usvajaju drugi autori i to vrlo ozbiljni. Dr. Rene Briau u »Dictionnaire des antiquités, od Daremberga et Saglio, piše da su Asklepiosovi svećenici principijelno podučavali u liječničkom znanju, koga su primili od svojih roditelja, — samo svoju djecu. U Asklepiosovim se dakle hramovima liječilo i prema riječima već spomenutog Paul Girarda i svaki asklepieion je posjedovao »neku vrstu praktičnog priručnika« koji je služio kao uputa novodošiljacima. »Asklepieion je, kaže isti pisac, bio bolnica istodobno civilna i religiozna, gdje su bogataši dolazili tražiti korisne savjete, a siromaci nalazili sklonište.«[39]

A sve i da nema ovih ozbiljnih kritičara koji poriču čudesnost fakata navedenih u epidaurskim spomen-pločama, zar bi se na temelju onoga što smo čuli o značenju i okolnostima tih ozdravljenja smjeli misliti da su ona bila čudesna? Ta nema li sve, počevši od tvorca tih navodnih čudesa, Asklepiosa,

---

[39] Isti, str. 293. Lechat kaže: »Ce dortoir n'était pas un dortoir ordinaire et le sommeil qu'y goutaient les pèlerins n'était pas non plus l'ordinaire sommeil d'une nuit quelconque«. Nav. Vander Elst, spom. dj., str. 144. Bouché-Leclerc piše također: »Il y avait des opérations chirurgicales à la faveur d'une anésthesie qui passait pour divine«. Na ist. mj.

pa do najmanjih pojedinosti značajke neozbiljnosti, značajke tvorevinâ ugrijane mašte, srdaca lakomih za darovima i šarlatanstva na široko zasnovana? Zar onaj niz nezgrapnosti i smiješnosti, nemoralnosti i apsurdnosti ne govori dovoljno rječito o neozbiljnosti i fiktivnosti čudesa u samoj biti? Nemoralnost sama dovoljna je da stvar s višeg nadnaravnog stajališta totalno diskreditira, ali ona ih diskreditira i s naravnog stajališta, jer i u naravnom redu vrijedi princip: »bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu«. Ali kad se nemoralnosti pridoda i apsurdnost i smiješnost i nezgrapnost, onda vjera u vrijednost takvih dokumenata mora potpuno isčeznuti. Tomu ne može doskočiti ni pokušaj kao onaj Magenotov, da se ove apsurdnosti izdvoje, jer takav dokumenat bio bi krnji dokumenat i uvijek bi ostajalo otvoreno pitanje zašto su se baš te, po čitavu zbirku nepovoljne stvari, eliminirale? Uostalom ni sam Mangenot ne nalazi nikakva razloga kojim bi ovo eliminiranje nepovoljnih strana spomen-ploča opravdao. On ih samo zaobilazi i nastoji ih prešutiti, ali riječi isprike za njih nema.

16. Isti Herzog, koji se je toliko trudio da dokaže istovjetnost epidaurskih čudesa s kršćanskim morao je priznati da je tek jezgra ozdravljenja, ili bolje malen razmjerno broj njihov, bio realan. Pa i za taj mali broj on drži da je vjera, »the faith-healing«, dakle jedan pretežno subjektivni momenat igrala pri tom glavnu ulogu.

Ali kojim pravom povlačiti paralelu između kršćanskih čudesa i Asklepiosovih ozdravljenja? Kojim pravom identificirati jedne s drugim? Zato možda što postoje legendarne zbirke »Mirakelbücher«, za koje Crkva ne jamči svojim autoritetom? Zato što postoje votivne ploče po kršćanskim svetištima koje na sličan način, barem u nekoj mjeri govore o čudesima kao epidaurski natpisi? Nikad za Crkvu zavjetne ploče nisu bile neprijeporan dokaz čudesa. Ili zato možda što i u Lurdu postoji vrelo kao što je postojalo u Epidauru? Ta vanjska sličnost nema nikakve međusobne veze. Historijat lurdskog vrela odveć je blizu, odveć na dohvatu i neprijateljima Crkve a da bi o njegovom porijeklu moglo biti kakve dvojbe. Sam pak opstanak mjesta ozdravljenja s jedne i druge strane nije nikakav dokaz njihove interne istovjetnosti. Svako od njih ima svoj vlastiti, zasebni razlog, a ako šta imaju zajedničkog, ako naime njihov

opstanak šta zajedničkog svjedoči to je onda, kao što je dobro rekao Bertrin, vjera, zajednička vjera čitavog čovječanstva u mogućnost božanske intervencije na zemlji. »Da, pogani su sami mislili da Bog može i hoće da djeluje na zemlji. Oni su dapače izražavali svoju vjeru na isti način kao što mi svoju izrazujemo. — Ovi ex-voto starih hramova, u kojima neki gledaju predmet sablazni to su svečane afirmacije ljudskih duša koje, iz svih zemalja, iz svih civilizacija, iz svih stoljeća dovikuju nam svoju vjeru u jednog Boga, moćnog i dobrog, koji nije ravnodušan . . . prema nevoljama svoga stvorenja, i koji čuje njegov glas kad ga zove.«[40]

Što se pak tiče velike i uporne teze Herzogove da bi epidaurska »jamata« bila polazna točka svih drugih čudesa i čudesnih ozdravljenja, i to još kao »Kultbetrieb«, to je u najmanju ruku tvrdnja koje sebi tako lako ne smije dozvoliti sveučilišni profesor i ugledan učenjak. Svakako da je konsultirao ma koga kompetentnog autora mogao je doznati da se čudesa spominju u historiji davno prije epidaurskih jamata. Možda uostalom pisac nije ni mislio baš nijekati da bi čudesâ prije bilo, nego je više htio reći da su epidaurska čudesa polazna točka za buduća, naročito kršćanska, kako to jednom izričito i veli. No i u tom slučaju samo čitanje evanđelja, čija je autentičnost dovoljno utvrđena bila bi ga mogla uvjeriti da čista i uzvišena ličnost Kristova nije trebala Asklepiosovih dvojbenih i prljavih ozdravljenja pa da svoja čini. Nažalost ima u Herzogovom stavu i odveć nepoštovanja prema kršćanstvu, i »polemičke strasti«, koje je ipak rekao da će se čuvati. Zar nije to nedolično i učenjaka nedostojno reći na oči milijona ljudi koji su bili u Lurdu, da su tamošnje kupelji od malog nekadanjeg vrelašca umjetno povećane, kad svatko znade da je to vrelo i kupelj što je s njim u vezi i danas tako maleno i skromno količinom vode kao što je nekoć bilo? Zar smije čovjek komu je do istine usporediti ma i u čemu boravak bolesnika u Lurdu s inkubacijom u Asklepiosovom abatonu? Kako pak da čovjek nazove ono posve krivo tumačenje o potiskivanju jednih likova Gospinih s drugima? Ta mala djeca kod nas znadu da mi ne štujemo likove nego ličnosti svetaca i Majke Božje pod raznim oblicima.

---

[40] Isti, Sur le guérisons attribuées à Esculape, str. 298, 299.

17. Sama napokon činjenica da je Herzog mislio da se Asklepiosova ozdravljenja mogu uspoređivati s čudesima katoličke Crkve najbolje pokazuje kako malo on ovu pozna. On sigurno ne zna da je još Benedikt XIV. postavio nekoliko veoma ozbiljnih uvjeta pravog čudesnog ozdravljenja tražeći da nedvojbeno bude utvrđeno: 1. da je bolest bila teška i teško ili nikako izlječiva, 2. da nije u posljednjem stupnju razvoja ni da je domala treba isčeznuti, 3. da lijekovi nisu upotrebljavani ili ako su bili upotrebljeni da nisu koristiti, 4. da ozdravljenje bude naglo, 5. da bude potpuno, 6. da nikakva znatna kriza ne prethodi ozdravljenju, i 7. da se bolest opet ne vrati. (De servorum Dei beatificatione, 1 IV, p. I, c. 8). Da je Herzog za ovo znao, bio bi mogao prije nego je povukao paralelu između jednih i drugih čudesa, upitati se: o kome od epidaurskih jamata ovi zahtjevi se realiziraju? Sigurno ni o jednom jedinom. A od Crkve priznatim čudesima realizira se o svima.

Kršćanska čudesa nisu priče, nego stvarnost. I Lurd, koga je Herzog posebnim načinom htio da deshonorira, živi je svjedok te stvarnosti. Crkva doduše nikoga ne nuka ni ne sili da u lurdska čudesa vjeruje. Njihovu autentičnost jamči spontana inicijativa vjernika i prisutnost nevjernika, koji imadu puno pravo kontrole, ne po noći, nego u po bijela dana, i u svako doba. Ali činjenica da se kod ovih ozdravljenja pod privatnom kontrolom postupa s toliko ozbiljnosti da bi se ustanovio nadnaravni njihov značaj dopušta argumentaciju a fortiori, dopušta da reknemo: koliko tek ozbiljnosti pridonosi službena Crkva katolička pri tom istom radu! Ovo uostalom nije samo logički ispravna argumentacija, ona odgovara činjenicama.

Poznat je slučaj onog Anglikanca, što ga spominje P. Daubenton, koji je došavši u Rim dobio na uvid preko nekog prelata spise koji su dokazivali autentičnost nekih čudesa. Kad ih je s velikim užitkom pročitao i povratio prelatu rekao je: Evo pravog načina kako se čudesa dokazuju. Kad bi sva tako bila dokazana s tako sigurnim i očitim dokazima kao što su ovi, nama ne bi teško bilo da u njih vjerujemo. Pa dobro, reče mu prelat, samo nijedno od svih ovih čudesa, koja vam izgledaju tako jako dokazana i utvrđena Crkva nije priznala, jer je smatrala da nisu dovoljno dokazana.[41]

---

[41] Garrigou-Lagrange, De Revelatione, Romae, 1931, t. II, str. 353.

A kad sve ovo znamo i kad znamo na kako labavim historičkim temeljima kao i internim kriterijima počivaju epidaurska »jamata«, onda nam nije teško zaključiti s tvrdnjom da iskopine u Epidauru ne obaraju specifične vrijednosti kršćanskih čudesa. Za bolesti na njima spominjane ne zna se kakve su naravi bile, da li organske ili samo funkcionalne. Ne zna se ni da li je ozdravljenje bilo naglo ili postepeno, osim u nekim slučajevima kad se izričito spominje da je trajalo dulje vremena, a što upravo isključuje značaj čudesnosti. To su teški nedostatci. Spojeni sa svim onim negativnim značajkama koje smo već upoznali, oni oduzimaju epidaurskim ozdravljenjima svaku mogućnost da ih se stavi nasuprot kršćanskim čudesnim ozdravljenjima tako svestrano i ozbiljno zajamčenim, dalekim od svake nemoralnosti i nedoličnosti.

Ako šta pozitivna u navodno čudesnim epidaurskim ozdravljenjima ima, to je samo onaj krik dušâ, što se iz njih — kroz strahote i besmislice — odvija, krik vjere u Boga komu je sve moguće i koji ima srca za svaku ljudsku bijedu.

POVIJEST SIRSKE CRKVE.

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

(Nastavak)

7. Dogmatska nauka Jakobita.

U nauci se Jakobiti slažu s katoličkom Crkvom osim što kao Monofiziti drže, da je u Kristu samo jedna narav. Danas izgovaraju Jakobiti u svojoj liturgiji formulu sv. Ćirila Aleksandrijskoga o fizičkom sjedinjenju dviju naravi u Kristu, a da ne znadu ni pravi ni krivi smisao ovih riječi. Oni nisu u stanju, da s katoličkim bogoslovom o toj stvari govore niti umiju pobiti prigovore. Zato je teško reći, jesu li današnji Jakobiti krivovjerci ili ne.

1. Prosuđujući jakobitsku nauku o jednoj naravi u Kristu moramo dobro lučiti između realnog Monofizitizma ili Eutihijevstva i između nominalnog Monofizitizma ili Severovstva. Jakobitska je crkva odmah od početka anatemom udarala Eutiha. Njen osnivač El Baradai bio je učenik Severa, patrijara antiohijskog, koji je oštro pobijao Eutiha i njegove pristaše, pa je protiv njih pisao cijele traktate. Nadalje, El Baradai je zaređen za biskupa od egipatskog patrijara Teodozija, koji je bio Monofizit, ali je osuđivao Eutiha. Oni naime pod riječju »narav« *(φύσις)* razumijevahu natura individua et concreta *(ὑπόστασις)*, persona *(πρόσωπον)*. Za ovu jednu narav vele, da je composita ex divinitate et humanitate exclusa quacunque conversione, confusione vel commixtione.[79] Ako se dobro shvati nauka Jakobita, može se reći, da nisu heretici,

---

[79] Navest ćemo primjera radi riječi Grgura Bar-Hebraea iz djela »Symbolum fidei«: Credimus, quod una ex personis sanctae Trinitatis, quum Deus natura sit, de sublimibus coelis suis descendit et homo pro gratia sua facta est, et nata fuit ex virgine, et incarnata, sicuti Apostolorum fides docet. Itaque duae sunt in Domino nostro essentiae, deitas et humanitas: Unio quoque deitatis suae cum humanitate admirabilis est et ineffabilis, absque commixtione, sine confusione, sine mutatione, sine conversione, sed salvis distinctionibus utriusque naturae in uno Filio, et in uno Christo. Una substantia, una persona, una hypostasis, una voluntas, una virtus, una operatio, quemadmodum s. Athanasius et s. Cyrillus dixere«. J. S. Assemani: »Bibliotheca orientalis«. Roma 1719—1728, Tom. II, str. 277.

nego da je diljem stoljeća trajala između katolika i Jakobita tek borba za riječi. To priznaju stariji katolički bogoslovi kao I. S. Assemani i Eus. Renaudot, a i novi, kao o. Martin Jugie[80] i F. Nau. Ovaj posljednji predlaže, da se Jakobiti nazivaju ne Monofiziti nego Diplofiziti.[81] Tako misli i odlični bogoslov J. Lebon, koji bjelodano dokazuje, da su glavni teolozi monofizitski prije 5. ek. koncila pod riječju *φύσίς* razumijevali naturam concretam in se subsistentem, dakle osobu.[82] Uostalom Monofizitizam tako se malo razlikovao od pravovjerne nauke, da su sami katolici dugo vremena kao svoje učitelje štovali Pseudo Dionizija Areopagita, Jakoba iz Saruga i druge korifeje Monofizitizma.

2. Katolici su znali Monofizitima, pa i Jakobitima, predbacivati, da uče Theopaschatizam, jer su Trisagiju iza Petra Fullona dodavali »Qui crucifixus es pro nobis«, kao da ovim riječima uče, da božanska narav, da presv. Trojstvo trpi.[83] Tijekom stoljeća mnogi su jakobitski bogoslovi pisali o Trisagiju i neprestano ističu, da oni riječi Trisagija odnose ne na cijelo presv. Trojstvo, nego samo na Sina Božjega, koji je postao čovjekom. Tako je Sirac Abu Raitha Tagritski napisao cijelu raspravu o ovom pitanju.

On piše: »Kad Nestorijevci i Melkiti čuju da izgovaramo himan tri puta govoreći: Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui crucifixus es pro nobis, dižu glas svoj protiv nas, te nas pristaše jakobitske pravovjerne sekte žestoko napadaju. Oni to čine nepravedno, jer misle, da riječ Sanctus Deus ide Oca, Sanctus fortis Sina, Sanctus Immor-

---

[80] M. Jugie sam naziva tu borbu: »lugenda illa logomachia, quae tamdiu duravit totque Christianos Orientis ab Ecclesiae catholicae gremio misere divulsit«. Op. cit. St. 491. Sr. Fr. Heiler: »Urkiche und Ostkirche«, München. 1937, str. 455—459.

[81] F. Nau: »Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?« u »Revue del'Orient chrétien«. 1905, Tom. X, str. 131.

[82] Sr. J. Lebon: »Le Monophysitisme Sévérien« Etude sur la résistance monophysite du Concile du Chalcé doine. Louvain. 1909. — »La christologie de Timothée Aelure, archevêque monophisite d'Alexandrie« u »Revue hist. ecclés.« 1908, str. 677 ss.

[83] Valja znati, da istočnjaci razlikuju više vrsti Trisagija. Grci imadu ova četiri Trisagija: »Angelicum« (Gloria in excelsis), »Cherubicum« *(οἱ τὰ χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες)*, »Trisagium« u pravom smislu (Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis) i »Triumphale« *(ἐπινίκιον)* (Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Saba-Sabaoth). Jakobiti, kao i drugi Sirci, koli Nestorijevci toli Melkiti, imadu samo dva posljednja Trisagija, i to: »Trisagium« u pravom smislu i »Sanctus«, t. j. »Trisagium triumphale«. »Cherubicum« uopće nemaju kao ni latinska crkva. »Angelicum« (Gloria in excelsis Deo) mole samo izvan liturgije. Sr. E. Renaudot: »Collectio liturg. orient.« Paris. 1716. Tom. I. str. 207. — I. S. Assemani: »Bibliotheca orient«. II, 59 s. — J. Hergenröther: »Photius« I, 57.

talis Duha svetoga. A kad smo izgovorili ove riječi i završili znakom sv. križa, misle, da se one tri posljednje riječi odnose na presveto Trojstvo. Nu stvar je drukčija, i oni nas krivo objeđuju. Himan se ima ovako tumačiti: Sanctus Deus, qui incarnatus es pro nobis absque immutatione, permanens in statu divinitatis suae; Sanctus Fortis, qui ostendisti quam magna potestas tua esset exhibendo infirmitatem; Sanctus Immortalis, qui crucifixus es pro nobis, qui mortem volens suscepisti et sustinuisti eam in corpore tuo super crucem, mortuus visus, nec tamen moreris, miserere nobis. Odgovaramo dakle, da mi što se tiče onoga mišljenja o nama ne činimo blasfemiju, koja nam se pripisuje, niti iz daleka na nju mislimo. Onim himnom mi hvalimo jednu od triju osoba presv. Trojstva, Riječ Božju utjelovljenu i čovjekom postalu poradi nas.«[84] Slično veli i Dionizije Bar Salibi u svojem djelu: »Expositio liturgiae«: »Ovaj himan (Trisagium) upravlja se samomu Sinu, a ne trim osobama, kako Kalcedonci misle. Inače bi izlazilo, da je onaj, koji razapet, četvrta osoba«.[85] Nu Abu Raitha i Bar Salibi su pisci 11. i 12. stoljeća. A pitanje je, kako je svoj dodatak razumijevao Petar Fullo u 5. stoljeću.

3. U nauku o presv. Trojstvu nemaju Jakobiti bludnja izuzev izlazak Duha Svetoga i od Sina. Izlazak Duha Svetoga od Oca i Sina ili od Oca po Sinu učili su mnogi istočni oci prije kalcedonskog sabora. Nu crkveno učiteljstvo nije o tom predmetu izdalo nikakove svečane definicije, jer tu nauku nije nitko napadao. Nicejsko-carigradski simbol, koji se smatrao kao izraz i znak pravovjerja i koji se doskora recitirao i pjevao kod sv. mise u svim istočnim crkvama, uči da Duh Sv. izlazi od Oca, dok o odnošaju Duha Sv. prema Sinu ništa ne kaže. Jakobiti otkad su se odijelili od crkv. jedinstva, nisu uopće raspravljali o tom predmetu, nego su recitirali simbol nicejsko-carigradski i u svojim ga spisima tumačili. Rijetki su, koji su se prije Focija taknuli toga pitanja. Prvi od Jakobita je Filoksen, biskup iz Mabbuga, izričito stao učiti, da Duh Sv. izlazi samo od Oca, a ne i od Sina. Za njim se poveo Jakob iz Saruga. Nu ni njihova nauka nije heretička. Oni naime niječu izlazak Duha Sv. od Sina: per generationem, a ne izlazak druge vrsti.[86]

---

[84] Sr. Eus. Renaudot; op. cit. str. 210 ss.

[85] Sr. J. Labourt: »Corpus script. Christ. orient.« str. 45; vidi M. Jugie, cit. str. 549—557, gdje su navedeni i drugi primjeri iz jakobitskih pisaca.

[86] U svom tratkatu »De Trinitate« piše Filoksen: »Non enim quemadmodum Filius ex Patre, ita et Spiritus ex Filio; sed ambo ex Patre sunt: unus Filius et alter Spiritus. Est Pater et Deus, Pater unius et principium alterius«. Ali u svom traktatu »De incarnatione« kaže: »Confitemur Patrem existere, quia existit; et credimus Filium existere, quia genitus est; item et Spiritum Sanctum existere, quia a Patre procedit et de Filio accipit. His quidquam addere aut ab eis minuere non licet«. Dakle prema Filoksenu Duh Sveti postoji nesamo što izlazi od Oca, nego i što prima od Sina. Prema tomu Duh Sv. izlazi i od Sina. Sr. M. Jugie, op. cit. str. 605.

Jakobiti vele, da Duh Sv. od Oca izlazi, a od Sina prima. Pri tom imadu pred očima evanđeosku rečenicu: »De meo accipiet« (Iv. 16, 14.). Pošto Duh Sv. ne može primati od Sina drugo nego bit ili supstanciju, to je izlazak isto što i primanje.[87]

Tek poslije 9. stoljeća, a još više poslije Mihajla Cerularija i jakobitski bogoslovi dolaze pod upliv grčkog raskola, pa počinju rimskoj Crkvi predbacivati, da je umetkom Filioque pokvarila nicejsko-carigradski simbol. To su činili i u vrijeme florentinskog sabora. Naravski oni to čine nepravedno i nedosljedno, pošto se Filioque nalazi u spisima tolikih Sv. Otaca, koje Jakobiti štuju, kao što su sv. Didim, sv. Atanazije, sva tri velika Kapadočana, naime Bazilije te dva Grgura, a osobito sv. Ćiril eleksandrijski i sv. Efrem Sirac.

4. Majku Božju štuju Jakobiti najvećim štovanjem, pa sinovskom ljubavlju mole njezin zagovor u svim molitvama i javnoj liturgiji. Njihove crkvene knjige, osobito one s naslovom »Theotokia« ili »Molitve Bogorodici« tako su pune krasnih molitava u čast Majke Božje, da ništa ne zaostaju za rimskom Crkvom. Jakobiti slave iste Marijine svetkovine kao i Grci i Latini. Priznavaju i slave Marijinu svetost, potpuno djevičanstvo, Božje materinstvo, slavno uznesenje na nebo, njezino posredništvo i zaštitništvo. Što se tiče Bezgrješnog začeća, jakobitski bogoslovi ne uče ništa protivno. U njihovim se knjigama i liturgijama nalazi mnogo u prilog ovoj vjerskoj istini. U slavljenju Majke Božje slijede svi Sirci sv. Efrema, koji je pun prekrasnih pohvala u čast Majke Božje. Sever, patrijar antiohijski i idejni otac Jakobita, veli u jednoj propovijedi o Majci Božjoj: »Što se može zamisliti više ili uzvišenije od Majke Božje? Zaista tko k njoj pristupa, kao da pristupa k svetoj zemlji, da se konačno dotakne samoga neba. Jer premda je Marija od zemlje i premda ima narav čovječju istu kao i mi, ipak je neoskrnjena i prosta od svake ljage«.[88] A Jakob iz Saruga kaže u

[87] Tako na pr. u Liturgiji sv. Marute dolaze riječi: »Miserere mei Deus, et mitte super me et super oblationem istam Spiritum Sanctum, qui a Te procedit et a Filio tuo accipit«. U sirskoj Liturgiji sv. Ignacija antiohijskog izriče se ovo još jasnije: »Mitte directorem illum Spiritum tuum Sanctum, qui a Te procedit et accipit a Filio Tuo essentialiter et ab aeterno«. Sr. S. Salaville: »Doctrina de Spiritus Sancti ex Filio processione in quibusdam syriacis epicleseos formulis aliisque documentis ipsas illustrantibus«. Slavorum litterae theologicae«, Prag, 1909, str. 165—172, gdje su navedeni i drugi primjeri.

[88] »Homilia cathedralis« An. Mai, »Spicilegium romanum«, Roma 1844, Tom. X, Paris 1, str. 212.

jednom govoru o Bl. Djevici: »Kad bi na njezinoj duši bila kakova ljaga ili mana, onda bi si Krist tražio drugu majku, koja bi bila prosta od svake ljage«.[89] Što se tiče Marijina uznesenja na nebo, Jakobiti se drže grčkog apokrifa: »Liber Joannis de dormitione sanctae Deiparae«, pa uče, da je Marija doista umrla, nu da nije uskrsnula, nego da se njeno tijelo nepokvareno čuva u zemaljskom raju sve do općeg uskrsnuća.[90]

Kao što Majku Božju, tako Jakobiti štuju i svece Božje kao ugodnike Božje i kao naše zagovornike. U čast svecima imadu Jakobiti kao i mi svoj koledar, prema kojemu svetkuju njihove svetkovine. Osim toga spominju se sveci često i u liturgiji. Jakobiti štuju i ostatke svetih, te rado hodočaste na grobove svetaca. U liturgičkim knjigama njihovim češto se slave prenosi svetih relikvija kao i čudesa, po relikvijama učinjena.

Jakobiti štuju slike Krista, svetog Križa, Bl. Djevice Marije i svetaca isto tako kao i rimska Crkva. U stara vremena — do ikonoklastičkih borbi — svi su istočnjaci štovali nesamo slike nego i kipove. Od toga vremena zabranjuju štovati kipove, a štuju samo slike. To se dogodilo ne radi nauke, nego pod nekim besvjesnim uplivom Grka. Najviše štuju Križ i sliku Kristovu, a onda Bl. Djevicu Mariju, koju slikaju kao majku s Djetetom na ruci.

5. Jakobiti priznavaju sedam sv. sakramenata. Kao što kod drugih istočnjaka tako nije nauka o sakramentima ni kod njih bila sve do 13. stoljeća jasna i definirana. Njihovi bogoslovi nisu nikad ex professo govorili o broju sakramenata. Tek iza križarskih vojni opaža se na njih upliv latinske Crkve. Oni se nikada ne opriješe latinskoj nauci o 7 sv. sakramenata, premda se ne slažu sami u izbrajanju sedam sakramenata. S katoličkom Crkvom uče Jakobiti, i to oni više i jasnije od drugih istočnjaka, da sakramenti djeluju ex opere operato. Bar-Hebraeus navodi u svom »Nomocanonu« ove riječi Filoksena iz Mabbuga: »Premda su svećenici u Crkvi pokvareni i lažljivi, ipak je desnica, koja je bila položena na glave njihove, prava

---

[89] Sr. J. B. Abbeloos, »De vita et scriptis S. Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi«. Lovanii 1867, str. 223.

[90] Sr. M. Jugie op. cit. str. 574. Isti autor napisao je o ovom predmetu posebnu monografiju u »Echos d'Orient«, 1930, str. 265—295.

i prinos je njihov čist. Zloća svećenikova naime ne sprječava milosrđe Gospodnje od slugu njegovih«.[91]

Kod krštenja rabe Jakobiti uronjivanje. Nu priznaju valjanim krst, ako se bolesniku podijeli škropljenjem, odnosno polijevanjem.[92] Forma, kojom krste, je deklarativna i pasivna, kao i kod Nestorijevaca: »Baptizatur talis . . .«. Krstiti smije samo svećenik, a u nuždi i đakon. Krst, podijeljen od nižih klerika i od laika smatra se nevaljanim.[93] Inače smatraju Jakobiti krst apsolutno potrebnim za spasenje kao i katolici, jer drže, da Adamov grijeh rađanjem prelazi na sve ljude.

Neki Monofiziti drže, da sv. potvrda nije zaseban sakramenat, nego tek dio sakramenta krsta, nu Jakobiti prema Canonu Severa, što ga bilježi Bar-Hebraeus dobro razlikuju između krsta i sv. potvrde. Sv. krizmu, t. j. smjesu maslinova ulja sa balzamom i drugim mirodijama (zvanu Myron) posvećivali su nekad kod Jakobita i metropoliti i biskupi, nu kasnije je to pravo prešlo sama na katolikosa ili patrijara. Krizmu podjeljuju obični svećenici zajedno s krstom, kako je to običaj kod svih istočnjaka.

Što se tiče presv. Euharistije, Jakobiti vjeruju u realnu prisutnost Kristovu kao i u transsubstancijaciju. Oni doduše ne rabe ovaj izraz, jer je taj izraz tvorevina latinske teologije, ali rabe druge sinonimne izraze, koji naznačuju isto, kao: conversio, transmutatio, transformatio, transelementatio. Pojedini bogoslovi govore nešto nejasno o tome predmetu učeći hipostatsku uniju Riječi Božje s kruhom i vinom, ali na drugim mjestima izražavaju se ispravno. Kao materiju za presv. Euharistiju rabe Jakobiti hljeb od pšenice, umiješan vodom, kome se doda kvasa, nešto soli i kaplja ulja. Ovakovu hostiju zovu »Ksatas«. Vinu primiješaju malo vode, što Armenci ne čine. Poput drugih istočnjaka uče, da se pretvorba vrši ne ri-

[91] Sr. A. Mai: »Scriptorum veterum nova collectio« Roma, 1838, Tom. X, Paris 2, str. 23.

[92] Gregorije Abul Faradž navodi u svojoj zbirci kanona riječi Jakoba iz Edesse, prema kojima: »Donesu li na krst dijete u smrtnoj pogibelji, a nema ni rijeke ni krstionice, nego tek voda u mješini, svećenik neka polije glavu djetetovu vodom«. Sr. Mai, op. cit. str. 13.

[93] Bar Hebraeus navodi u svom »Nomocanonu« kanon Severov: »Oni, koji su kršteni od onih, koji nemaju svećeničkog reda, neka se krste, kao da uopće nisu kršteni. Koji su kršteni od đakona, neka se usavrše mazanjem krizme i molitvom. Prijeti li pogibao smrti, a svećenika nema u blizini, smije krstiti i đakon; nu dođe li kasnije svećenik, neka on maže krizmom i znamenuje za usavršenje«. A. Mai, op. cit. str. 13.

ječima konsekracije, nego zazivom Duha Svetoga ili epiklezom. Svetu pričest primaju nesamo svećenici, nego i svjetovnjaci pod obje prilike, nu prema drevnom kršćanskom običaju dijele maloj djeci sv. pričest samo pod prilikom vina, a bolesnicima samo pod prilikom kruha.

Jakobiti su zadržali sv. ispovijed kao zasebni sakramenat, ma da ju rijetko prakticiraju. Njihovi su teolozi protiv Kopta branili potrebu tajne ispovijedi svećeniku prije sv. pričesti.[94] Ispovijed vrše danas na ulazu crkve. Svećenik sjedi na turski način, a pokornik kleči pred njim.[95] Rabe deprekativnu formu odrješenja, koju svećenik izgovara, pošto je pokornik već ovršio naloženu pokoru.[96] Svećenik je dužan čuvati ispovjednu tajnu. Jedan penitencijalni kanon glasi: »Sacerdos, qui confessionem alicujus divulgaverit, sacerdotio excidat«. Odriješiti može samo svećenik, koji je primio jurisdikciju bilo od patrijara bilo od biskupa. Rezervata Jakobiti ne poznaju.

Jakobitski ritual poznaje sakramenat posljednje pomasti, i to pod imenom »Oleum lampadis« ili samo »Lampas«. Zovu ga tako Sirci i Kopti, jer su sveto ulje za blagoslov ulijevali u svjetiljku, koja je obično imala sedam krakova poput zlatnog svijećnjaka u St. Zavjetu. Ulje za mazanje bolesnika posvećuje kod Jakobita svećenik, barem za obične slučajeve.[97] Sirci rabe jedno te isto ulje za katekumene i za bolesnike. Molitve kod posvete ovoga ulja odnose se doista i na katekumene i na bolesnike. Prema tomu razlikuju Sirci samo dva sv. ulja t. j. »Myron« ili krizmu i »Lampas«, t. j. katekumensko i bo-

[94] Tako je antiohijski patrijar Mihael I. Sirac (1166—1199) u tu svrhu napisao poseban traktat: »De praeparatione ad communionem« protiv Kopta, naročito na poticaj Marka Ibn al-Kanbara i Mihaela iz Damiette.

[95] Sr. R. Janin, op. cit. str. 453 s.

[96] Teško je odrediti, koje riječi Jakobiti smatraju bitnom formom odrješenja, jer u njihovim obrednim knjigama ima više molitava, koje se mogu smatrati formom. Općenito se drži, da Jakobiti smatraju formom ove riječi: »Ejiciatur peccatum istud ab anima tua et a corpore in nomine Patris. Amen. Expietur et dimmittatur tibi in nomine Filii. Amen. Sanctificeris et munderis ab illo in nomine Spiritus Sancti. Amen«. Sr. N. Denzinger: »Ritus orientalium«, Würzburg, 1863/4. Tom. I, str. 101 do 104.

[97] M. Jugie, op. cit. str. 737 napominje, da Sirci razlikuju dva obreda blagoslova bolesničkog ulja: »Lampas major«, kad je patrijar svake sedme godine na veliki četvrtak posvećivao bolesničko ulje zajedno s krizmom; te »Lampas minor«, kad su obični svećenici posvećivali bolesničko ulje za svagdanju uporabu.

lesničko ulje. Forma posljednje pomasti je kod Siraca ista kao i grčkom euhologiju, t. j.: »Deus Pater, curator et sanator corporum et spirituum, qui misisti Filium tuum unicum Jesum Christum, ut sanaret omnes morbos et liberaret a morte, sana, Domine, servum tuum. N. a morbis tam spiritus quam corporis et dona ei vitam rectam«. Za dijeljenje ovoga sakramenta traže Jakobiti kao i grčko-ruska crkva prisutnost sedam svećenika, nu nema li sedam svećenika, dopuštaju, da se sakramenat podijeli, ako su prisutna barem tri svećenika. Mazanje se čini na čelu. Kako nauka o sakramentima kod istočnjaka nije bila razvijena, mnogi ne znadu razlikovati između sakramenata i sakramentala. Na taj je način ušlo nesamo u običaj, nego i u liturgičke knjige Jakobita, da se sv. uljem mažu i zdravi. Denzinger je u Vatikanskoj biblioteci našao jedan jakobitski obrednik, koji sadržaje »ordinem lampadis« za pet raznih slučajeva: pro infirmis, pro iter agentibus, pro quacunque necessitate, pro gratiarum actione, i napokon pro catechumenis, energumenis et paenitentibus. Jakobiti mažu uljem i mrtve, ali samo uljem iz kandila, što gori pred svetim slikama.

Jakobiti priznaju tri viša svet a red a: đakonat, prezbiterat i episkopat. Ti se redovi podjeljuju polaganjem biskupskih ruku ili heirotonijom. Niži redovi jesu kantorat, lektorat i subđakonat, koji se ne podjeljuju polaganjem biskupovih ruku. Tonzure Jakobiti nemaju. Čast metropolita i patrijara ili katolikosa nije zaseban red. Posebne crkvene časti kod Siraca su korepiskop i periodeut. Razlika između njih je ta, što korepiskop rezidira u stalnom mjestu, pa ima redovitu vlast, dok periodeutom (vizitatorom) može biti izabran bilo koji svećenik, povjerenja vrijedan, koji dobiva delegiranu vlast. Te se časti podjeljuju posebnim obredom, nu taj nije sakramentalan. Nekoć su periodeuti imali pravo rediti niže klerike. Više redove može podijeliti samo biskup. Biskupe iza 7. stoljeća redi samo patrijar.[98]

Što se tiče sakramenta ženidbe, Jakobiti vrše taj sakramenat dvojakim činom: zarukama i vjenčanjem. Zaruke (desponsatio) sadržavaju sam ženidbeni ugovor, kome svećenik daje blagoslov i kod koga se predaju prsteni u znak međusobne obveze i vječne vjernosti. Zaruke se sklapaju u crkvi.

[98] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 740—749.

Prisutni moraju biti zastupnik zaručnice (desponsator), koji je redovito otac, te zaručnik, nadalje svećenik, jedan đakon i dva svjedoka. Čim su zaruke gotove, ženidba se smatra sklopljena (matrimonium ratum). Premda se zaručnici smatraju pravim supruzima, ne smiju se služiti ženidbom, dok se ne obavi drugi čin: coronatio (vjenčanje) ili convivium. Razmak vremena između zaruka i vjenčanja znade biti dosta velik. Kod obreda vjenčanja obnavlja se mutuus consensus, blagoslivljaju se haljine i krune, postavljaju se na glavu krune, a pri tom se vrše drugi obredi i molitve. Što je glavno, da li zaruke ili samo vjenčanje, u tom se ne slažu ni sami jakobitski pisci. U svakom slučaju potrebna je prisutnost svećenikova, tako da se potajne ženidbe smatraju nevaljanima.[99]

Premda se u kanonskim knjigama Jakobita nalaze mnoge izreke, koje uče, da je ženidba apsolutno nerazrješiva, ipak u praksi Jakobiti razrješuju sam ženidbeni vez nesamo poradi preljuba nego i iz drugih razloga. »Nomocanon« Bar Hebraeja navodi ove razloge za rastavu braka: 1. preljub žene (ne preljub muža); 2. redovnički stalež, kad bilo muž bilo žena stupi u redovnički stalež, a druga stranka na to pristane; 3. magija jednog ili drugog bračnog para; 4. neizlječiva bolest, kao guba, svrab, zaudaranje iz ustiju, stalna pasivna polucija; 5. otpad jednog bračnog druga na poganstvo; 6. odlazak muža u tuđinu (ako je muž ostavio imutka, mora žena čekati 7 godina, po drugima 20; ako nije ostavio imutka, ona mora čekati 4 godine, po drugima 7 godina, a onda se može slobodno udati za drugoga).[100]

Jakobiti dopuštaju drugi brak, ali ga smatraju nečim manje dobrim, zato ga ne blagoslivljaju tako svečano kao prvi. Hoće li tko sklopiti brak po treći puta, dopušta mu se, ali mora činiti neku pokoru. Četvrti brak više ne dopuštaju.

6. Nauka o posljednjim stvarima nije se kod Jakobita iza odjelenja od prave Crkve ništa razvila. Radi toga se u djelima njihovih bogoslova nalaze mnoga nejasna, a i kriva mnijenja. Iza smrti idu duše preminulih u svijetle krajeve ili u tamne krajeve, već prema tomu, da li su bile pravedne ili griješne. K blaženom gledanju Boga u kraljevstvu ne-

---

[99] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 749—754.

[100] Bar-Hebraeus: »Nomocanon«, Cap. 8. § 5 i 6. A. Mai, op. cit. str. 73—83.

beskom bit će duše pravednika pripuštene tek iza uskrsnuća. Moses Bar Kepha napisao je djelo »De paradiso«. U tom djelu veli: »Otkako su Adam i Eva istjerani iz raja zemaljkoga, u njemu su sve do dolaska Kristova boravili Henoh i Ilija; poslije dolaska Krista Kralja služi raj zemaljski tomu, da u njemu prebivaju duše pravednika i pobožnih i onih, koji su mukama svoga tijela dokazali vjeru u Krista i koji su vjerno ljubili Boga, odijeljene od tijela sve do dana uskrsnuća . . . Poslije uskrsnuća ne će raj zemaljski više biti potreban, zato će ostati suvišan i prazan«.[101] Duše zlih nalaze se u Šeolu, isto do dana uskrsnuća. Onda će tek pravedni ući u kraljevstvo nebesko, a zli u pakao.

Premda Jakobiti s Grcima ne priznavaju izričito čistilišta, ipak mole za pokojnike, za njih prinose sv. misu, za njih daju milostinju i vrše dobra djela, da se oslobode od grijeha i da postignu pokoj vječni. Bar-Hebraeus navodi u svom »Novocanonu« ove naredbe Pavla i Adeja: »Neka se vrši treći dan onih, koji umriješe, s psalmima i molitvama poradi onog, koji je treći dan uskrsnuo. I deveti dan, na spomen živih i mrtvih. I trideseti dan, jer je tako Mojsija oplakivao narod. I na koncu godine, naime na godišnjicu; i neka se iz njegovih dobara daju milostinje siromasima na uspomenu njegovu, ako je čist; jer ako je griješan, ne će mu ništa koristiti, ma da se dade siromasima sve što je u svijetu«.[102] Iz toga se vidi, da Jakobiti mole samo za duše, koje su preminule u milosti Božjoj, ali su imale lakih grijeha ili nisu ovršile pokore za oproštene velike grijehe. Oni dakle u stvari priznavaju čistilište.

7. Jakobiti se služe svojom vlastitom liturgijom ili obredom, koji se naziva »sirski obred«.[103] Sirski je obred u svojoj suštini prvotni obred antiohijske crkve, koji ima svoj početak u doba apostolsko. Jezik toga obreda bio je s početka grčki, barem u gradovima, gdje je pučanstvo bilo helensko. Tek kasnije je grčki jezik zamijenjen sirskim, i to zapadno sirskim, koji je govorio obični puk u Siriji. Ova zamjena obavljena je naročito u doba, kad se rađalo krivovjerje

[101] »De paradiso«. Lib. I, c. 28. Migne 3, 500.
[102] A. Mai op. cit. str. 36. — Sr. Fr. Heiler: »Urkirche und Ostkirche, München 1937, str. 464.
[103] Sr. Ignace Ephrem II. Rahmani: »Les Liturgies Orientales et Occidentales étudiées séparément et comparées entre elles«. Beyruth, Imprimerie Patriarcale Syrienne 1929, str. 747.

Monofizita, koje je bilo obojeno nacionalnim osjećajem. Sirski jezik u liturgiji bio je prirodni prosvjed protiv Bizanta, koji je htio da svim narodima carstva narine svoj grčki jezik i svoje običaje. Jezik sirske liturgije je zapadno sirski ili aramejski. Kako je diljem stoljeća i taj jezik postao nerazumljiv Sircima, koji su u privatnom životu prihvatili arapski jezik, došlo je u običaj, da se danas pojedini dijelovi sirske liturgije nakon pročitanog sirskog teksta govore ili pjevaju u arapskom jeziku (poslanica, evanđelje, pjevane molitve). Inače je i arapski jezik sirskomu srodan, semitski. Sirske liturgičke knjige pisane su posebnim alfabetom, zvanim »Estrangelo«, različnim od onog, koga rabe Kaldejci u svojoj liturgiji, a koji se zove »Nestoriana«.

Crkveno pjevanje je kod Siraca vrlo komplicirano. Razlog je tomu, što Sirci nisu rabili nikakove muzičke znakove za fiksiranje svojih napjeva, već pjevači moraju učiti melodije po sluhu i po tradiciji. To je razlog, da je velika razlika u pjevanju jednog kraja od drugog, dapače i jedne i druge crkve jakobitske u istom mjestu. Uostalom vrlo su rijetki pjevači, koji bi bili podobni savršeno pjevati sve dijelove liturgije. Da se tomu zlu doskoči, povjerio je katolički sirski patrijar Ignacije Efrem II. Rahmani francuskim Benediktincima, da skupe sirske liturgičke napjeve i da ih izdadu štampom u evropskim notama. Posao izvršiše Dom Jeannin i Dom A. Chibas-Lasalle.[104]

[104] Dom Jeanin O. S. B.: »Melodies liturgiques syriennes et chaldéenes«. Paris 1928. Zbirka sadržava 910 liturgičkih napjeva. To je samo jedan dio istočnog blaga. Sirska crkva ima 2.500 liturgičkih pjesama, od kojih još mnoge nisu odgonetnute.

EXPOSITIO THOME DE AQUINO SUPER DECEM LIBROS ETHICORUM ARISTOTILIS.*

Dr. Josip Lach.

Incipit primus liber ethicorum Aristotilis.

I.

Omnis ars et omnis doctrina similiter autem[1] actus et electio, bonum quoddam appetere videntur. Ideo bene ennunciaverunt bonum quod omnia appetunt.

Differentia autem quaedam videtur esse finium.[2] Hii quidem enim sunt operationes, hii vero praeter has opera quaedam. Quorum autem sunt fines quidam praeter operationes, in hiis utique[3] meliora existunt operationibus opera.

Multis autem operationibus existentibus et artibus et doctrinis, multi sunt fines. Medicinalis quidem enim sanitas, navifactive autem[4] navigato, militaris autem[5] victoria, yconomice[6] vero divicie. Quecumque autem sunt talium sub una quadam virtute quemadmodum sub equestri frenifactiva, et quecumque alie equestrium instrumentorum sunt. Haec autem et omnis bellica operatio sub militari secundum eundem utique[7] modum alie sub alteris.

In omnibus itaque architectonicarum fines sunt desidera-

* Započinjemo donositi u transkripciji tekst kodeksa MR 14. iz zagrebačke metropolitanske biblioteke, koji sadržaje komentar sv. Tome u 10 knjiga Aristotelove Nikomahove Etike. Da čitatelji uzmognu vidjeti razliku između ovoga zagrebačkog teksta i drugih objelodanjenih tekstova, donosimo ove tekstovne razlike prema tekstu, što ga je priredio prema kodeksima iz 13. stoljeća svećenik S. E. Fretté i objelodanio u djelu »Doctoris Angelici D. Thomae Aquinatis S. O. F. F. P. Opera omnia« sv. XXV. i XXVI. Paris 1889. Ovo djelo navodit ćemo u buduće kraticom »F«.

Kako imadu u zagrebačkom kodeksu samo pojedine knjige svoje oznake, dok pojedina poglavlja nemaju nikakvih oznaka, nego se početak pojedinih poglavlja raspoznaje tek po lijepo izrađenim inicijalima, to ćemo mi radi preglednosti pojedine glave označivati rimskim brojevima. Ujedno napominjemo ono, što smo već spomenuli kod prikaza ovoga kodeksa (v. B. S. broj 3. str. 178. squ.), da je ovo djelo tako sastavljeno, da najprije dolazi Aristotelov tekst u latinskom prijevodu, a iza toga komentar sv. Tome.

[1] F.: iza autem imade et.
[2] F.: Differentia vero finium quaedam videtur.
[3] F.: nema utique.
[4] F.: vero.
[5] F. vero.
[6] jednako oeconomice.
[7] F.: itaque.

bilores hiis que sunt sub ipsis[1] horum enim gratia et illa persecuntur.[2]

Differt autem nihil operationes ipsas[3] esse fines actuum aut praeter has aliud quoddam, quemadmodum in dictis doctrinis.

Incipiunt rationes fratris Thome de aquino Ordinis fratrum praedicatorum super librum ethicorum Aristotilis. Et primo super primum librum eiusdem.

Sicut dicit philosophus in principio methaphysice sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam et si vires sensitive cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere solius intellectus et rationis est.[4]

Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem parcium alicuius tocius seu alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius autem[5] est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior quia primus. Nam ut philosophus dicit in XI. methaphysice,[6] ordo parcium exercitus ad invicem est propter ordinem tocius exercitus ad ducem.

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum conscionsiderat, sicut ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo quem ratio conscciderando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum quae sunt voces significative. Tercius autem est[7] quem ratio conscciderando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio conscciderando in exterioribus rebus facit quarum ipsa est causa sicut in archa et domo.

Et quia consscideratio rationis per habitum sciencie[8] perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio consciderat, ideo[9] sunt diverse sciencie. Nam ad philosophiam naturalem pertinet conscciderare ordinem rerum quem ratio humana consciderat sed, non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et methaphysicam et mathematicam.[10]

Ordo autem quem ratio consciderando facit in proprio actu pertinet ad naturalem[11] philosophiam, cuius est consciderare ordinem parcium orationis ad invicem et ordinem principiorum in[12] conclusiones. Ordo autem, actionum voluntariarum parcium[13] ad conscidera-

[1] F.: his.
[2] F.: prosequuntur.
[3] F.: nema ipsas.
[4] F.: cognoscere est solius intellectus aut rationis.
[5] F.: nema autem.
[6] F.: Metaphysicorum.
[7] F.: iza est dolazi ordo.
[8] F.: nema sciencie.
[9] F.: nema ideo.
[10] F.: nema et mathematicam.
[11] F.: rationalem. U samom kodeksu je prepisivač nad riječ »naturalem« stavio križić, koji je u istom retku stavljen i na rubu izvan teksta, očito s namjerom da čitaoca upozori na svoju pogrešku.
[12] F.: nema riječi ordinem principiorum in, nego odmah iza et stavlja ad conclusiones.
[13] F.: nema parcium.

tionem moralis philosophie pertinet,[1] circa quam versatur praesens intentio cuius proprium est consciderare operationes humanas secundum quod sunt ordinate ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi non dicuntur proprie humane, sed naturales. Sicut patet de operationibus anime vegetalis,[2] quae nullo modo cadunt sub ratione moralis philosophie. Sicut igitur subjectum philosophie naturalis est motus vel res mobilis, ita etiam[3] subjectum moralis philosophie est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

Sciendum est autem quod quia homo naturaliter est animal sociale, ut pote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est quod naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vite necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest. Et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem, nutrimentum,[4] et disciplinam. Et similiter etiam[5] singuli qui sunt partes domestice familie ad[6] invicem se iuvant ad necessaria vite.

Alio modo iuvatur[7] a multitudine cuius est pars ad vite sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam. Sic[8] homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potestam cohercet insolentes iuvenes metu pene, quos paterna monicio corrigere non valet.

Sciendum est autem, quod totum[9] quidem est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam ordinis unitatem[10] secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars huius tocius potest habere operationem, quae non est operatio tocius. Sicut miles in exercitu habet operationem quae non est tocius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius parcium, sed tocius, puta conflictus tocius exercitus, et tractus

[1] F.: pertinet ad considerationem . . . ujedno nadodaje: Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanum, pertinet ad artes mechanicas. Sic ergo moralis philosophiae, circa . . .
[2] F.: vegetativae.
[3] F.: nema etiam.
[4] F.: pred nutrimentum imade et.
[5] F.: nema etiam.
[6] F.: domesticae familiae, se invicem . . .
[7] F.: iza iuvatur umeće homo.
[8] F.: pred sic stavlja et.
[9] F.: pred totum stavlja hoc.
[10] F.: unitatem ordinis . . .

navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter. Et ideo nulla est operatio partis, quae non sit tocius. In continuis enim idem est motus tocius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est tocius. Et ideo oportet quod ad eamdem scientiam pertineat conscideratio talis[1] tocius et partis eius. Non autem ad eamdem scientiam pertinet consciderare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur.[2] Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes domestice multitudinis,[3] que vocatur yconomica.[4] Tercia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.

Incipiens igitur Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc[5] libro, qui dicitur ethica[6] id est scientia[7] moralium, praemittit prohemium in quo tria facit. primo[8] ostendit propositum,[9] secundo modum tractandi, ibi, Dicetur autem utique sufficienter. Tertio qualis debet[10] esse auditor huius scientie, ibi,[11] Unusquisque autem bene iudicat etc. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum, secundo manifestat propositum, ibi, Si utique[12] est aliquis finis etc.[13] Circa primum tria facit. Primo proponit quod omnia humana ordinantur ad finem, secundo ostendit[14] diversitatem finium, Differentia vero finium, tertio ponit[15] comparationem finium ad invicem, ibi, Quorum autem sunt fines etc. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, secundo manifestat propositum, ibi, Ideo bene enunciaverunt etc.

Circa primum consciderandum est quod duo sunt principia humanorum actuum scilicet intellectus seu ratio, et appetitus quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio de anima. In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum seu[16] practicum. In appetitu autem rationali conscideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem. Nam unus[17] est finis spe-

[1] F.: talis consideratio.
[2] Na rubu kraj ovoga redka stoji bilješka: Nota moralis philosophie divisio.
[3] F.: multitudinis domesticae.
[4] jednako oeconomica.
[5] F.: nema hoc.
[6] F.: Ethicorum.
[7] F.: nema scientia.
[8] F.: dodaje enim.
[9] F.: de quo est intentio.
[10] F.: debeat.
[11] F.: ibidem.
[12] F.: itaque.
[13] F.: slijedi: Circa primum duo facit. Primo enim proponit necessitatem finis. Secundo comparationem habituum et actuum ad finem, ibi, »Multis autem operationibus etc.«
[14] F.: nema ostendit.
[15] F.: proponit.
[16] F: et.
[17] F: verum.

culationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est[1] ratio factibilium ut in sexto huius habetur.[2] Quantum vero ad actus[3] intellectus appetitivi ponitur electio, quantum vero ad executionem ponitur actus. Non autem[4] facit mentionem de prudencia, quae est in ratione practica[5] et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.

Deinde cum dicit, Ideo bene enunciatur[6] etc. manifestat propositum per deffinitionem[7] boni. Circa quod considerandum est quod bonum numeratur inter principia[8] prima. Ideoque[9] secundum platonicos bonum est prius ente.[10] Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem principia[11] non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut cause per proprios effectus. Cum autem bonum[12] sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit quod philosophi bene enunciaverunt bonum esse id quod omnia appetunt.

Nec est instancia de quibusdam, qui appetunt malum, quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, inquantum scilicet estimant[13] esse[14] bonum. Et sic intentio eorum per se fertur ad bonum sed per accidens cadit supra malum. Quod autem dicit quod omnia appetunt, non solum[15] intelligendum est[16] de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum non quasi cognoscant bonum sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus, ad modum quo sagita tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum est appetere bonum. Unde iterum[17] dixit[18] omnia appetere bonum inquantum tendunt in bonum. Non tamen est unum bonum in quo omnia tendunt, ut infra dicetur. Et ideo non describitur hic aliquod unum[20] bonum, sed bonum communiter sumptum. Et[21] quia[22] nihil est bonum nisi inquantum est quaedam dulcedo[23] et participatio summi boni; ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono. Et sic potest dici quod unum bonum est quod omnia appetunt.

[1] F: slijedi recta.
[2] F: ut habetur sexto huius.
[3] F: actum
[4] F: stavlja autem iza facit.
[5] F: praedicta.
[6] F: nema enunciatur etc.
[7] F: effectum.
[8] F: nema principia.
[9] F: adeo quod.
[10] F: nema ente.
[11] F: nema principia.
[12] F: slijedi proprie.
[13] F: existimant illud.
[14] F: nema esse.
[15] F: est.
[16] F: solum.
[17] F: et.
[18] F:stavlja iza omnia.
[19] F. autem.
[20] F: nema unum.
[21] F: nema et.
[22] F: dodaje autem.
[23] F: similitudo.

Deinde cum dicit, differentia quaedam[1] etc. ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est quod finale bonum in quod tendit appetitus unius cuiusque,[2] est ultima perfecto eius.[3] Prima autem perfectio habet[4] se per modum forme secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sunt operationes, quidam vero sint ipsa opera, id est, opera[5] quaedam[6] praeter operationes.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod duplex est operatio ut dicitur in nono metaphysice.[7] Una quae manet in ipso operante, sicut videre, velle, et intelligere. Et huiusmodi operatio proprie dicitur actio. Alia est[8] operatio transiens[9] in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio. Et[10] hic enim dicitur. Quandoque[11] exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et citharam ad citharizandum, quandoque autem assumit[12] exteriorem[13] materiam ut mutet[14] eam aliquam formam, sicum cum artifx facit lectum[15] aut domum. Prima igitur et secunda harum[16] operationum non habent aliquod[17] operatum quod sit finis.[18] Prima autem[19] nobilior est quam secunda, inquantum manet in ipso operante. Tercia vero operatio est sicut generatio quaedam cuius finis est res generata. Et ideo in operationibus tercii generis ipsa operata[20] sunt fines.

Deinde cum dicit, quorum sunt[21] fines[22] etc. ponit tercium, dicens, in quibuscumque operata quae sunt praeter operationes sunt fines, oportet quod in hiis operata sunt meliora operationibus, sicut res generata est melior generatione. Nam finis est pocior hiis quae sunt ad finem. Nam ea quae sunt in finem habent rationem boni ex ordine in finem.

Deinde cum dicit, multis autem operationibus[23] etc. agit de comparatione habituum et actuum ad finem. Et circa hoc quatuor facit. Primo minifestat quod diversa ordinantur ad diversos fines. Et dicit quod cum multe sint operationes et artes et doctrine, necesse est quod earum sint diversi fines, quia fines et ea quae sunt ad fines sunt proportionalia.[24] Quod[25] manifestat in sanitate per hoc quod artis medicinalis finis est sanitas, navifactive vero navigatio, militaris autem victoria, yconomice vero id est

[1] F: vero.
[2] F: cuiuslibet.
[3] F: nema eius.
[4] F: stavlja iza se.
[5] F: operata.
[6] F: dodaje quae sunt.
[7] F: Methaphysicorum.
[8] F: F: autem.
[9] Ovdje na rubu stoji bilješka: *Quomodo differunt actio et factio.*
[10] F: izostavlja cijelu ovu rečenicu.
[11] F: dodaje enim aliquis.
[12] F: assumunt.
[13] F: stavlja iza materiam.
[14] F: mutent.
[15] F: stavlja iza domum.
[16] F: nema harum.
[17] F: aliquid.
[18] F: dodaje: sed utraque earum est *finis.*
[19] F: tamen.
[20] F: opera.
[21] F: autem.
[22] F: nema fines.
[23] F: nema operationibus.
[24] F: proportionabilia.
[25] F: dodaje quidem.

dispensative domus, divitie, quod[1] quidem dicit secundum multorum opinionem. Ipse autem probat in primo politice quod divicie non sunt fines yconomice sed instrumenta.

Secundo ibi, quaecumque autem sunt talium,[2] ponit ordinem habituum ad invicem. Contingit enim unum habitum operativum quem vocat virtutem sub alio esse, sicut ars quae facit frena est sub arte equitandi, quia ille qui debet equitare praecipit artifici qualiter faciat frenum, et sic est architector, id est principalis artifex respectu ipsius. Et eadem ratio est et de aliis artibus quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas et[3] alia[4] huiusmodi. Equestris[5] ulterius ordinatur sub militari. Milites enim dicebantur antiquitus non solum equites, sed quicumque pugnantes,[6] ad vincendum, scilicet[7] unde sub militari continetur[8] non solum equestris, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicam operationem, sicut sagittaria, fundibalaria,[9] vel[10] quaecumque alia huiusmodi, et per eundem modum alie artes sub aliis.

Tercio ibi, In omnibus utique[11] etc. proponit ordinem finium secundum ordinem habituum, et dicit quod in omnibus artibus vel virtutibus, hoc communiter est verum quod fines architectonicarum sunt simpliciter quoad omnes magis desiderabiles, quam fines artium vel virtutum quae sunt sub principalibus. Quod probat per hoc quod homines persequuntur,[11a] id est quaerunt illa, id est fines inferiorum artium vel virtutum gratia horum, id est propter fines superiorum. Littera autem suspensiva est et sic legenda: Quaecumque sunt talium sub una quadam virtute ... In omnibus itaque architectonicarum fines etc.

Quarto[12] ostendit non differe ad ordinem finium, utrum finis sit opus vel operatio. Et dicit quod nihil differt quantum ad ordinem finium,[13] quod fines harum[14] sint operationes, aut aliquid operatum praeter operationes, sicut apparet in praedictis doctrinis. Nam frenifactive finis est operatum frenum, equestris vero quae est principalior, finis est operatio scilicet equitatio. E[15] contrario autem se habet in medicinali et in exercitativa. Nam medicinalis finis est aliquod operatum id est sanitas, exercitative vero quae sub ea continetur, finis est operatio id est exercicium.

II.

Si utique est aliquis finis operabilium, quem propter ipsum[16] volumus alia vero propter illum, et non omnia propter alterum desideramus, procedit[17] enim ita[18] in infinitum. Sicque

[1] U kodeksu napisano Quod.
[2] F: nema sunt talium.
[3] F: vel.
[4] F: aliquid.
[5] F: dodaje autem.
[6] F: pugnatores.
[7] nema scilicet.
[8] stavlja iza non solum.
[9] F: fundibularia.
[10] F: et.
[11] F: nema utique.
[11a] F: prosequuntur.
[12] F: slijedi ibi »differt autem«.
[13] F: pertinet.
[14] F: earum.
[15] F: et.
[16] F: seipsum.
[17] procedet.
[18] F: nema ita.

esset vacuum et inane desiderium, manifestum quoniam hic utique erit bonus et optimus.

Igitur et ad vitam cognitio eius magnum habet incrementum. Et quemadmodum aliqui[1] sagittatores signum habentes magis[2] adhipiscemus quod oportet.

Si autem sic, temptandum[3] est figuraliter accipere illud, quid quidem est, et cuius disciplinarum aut virtutum.

Videbitur autem utique principalissime et maxime architectonice esse. Talis utique et civilis apparet.

Quas enim debitum[4] esse est in[5] civitatibus[6] disciplinarum, et qualis[7] unumquemque adiscere, et usquequo haec praeordinat. Videmus[8] et preciossissimas virtutum sub hac existentes, ut puta militarem, yconomicam et rethoricam. Utente autem[9] hac reliquis practicis disciplinarum.[10] Amplius autem legem ponente[11] quid oportet operari, et a quibus abstinere, huiusmodi finis complectitur utique eos qui aliarum. Quapropter hic utique erit humanum bonum.

Si[12] enim et idem est uni et civitati maius et perfeccius quod civitatis videtur suscipere et salvare. Amabile quidem enim et uni soli. Melius vero et divinius genti et civitatibus. Methodus quidem[13] haec appetit, civilis quaedam existens.

Si[14] utique etc. Praemissis hiis quae sunt necessaria ad propositum ostendendum, hic accedit philosophus ad manifestandum propositum scilicet ad ostendendum ad[15] quid principaliter respiciat huius scientie intentio. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit ex praemissis esse aliquem finem optimum in rebus humanis, secundo ostendit quod necessarium est habere cognitionem de ipso, ibi, Igitur ad vitam etc. tertio ostendit ad quam scientiam pertineat eius cognitio, ibi, Videbitur autem utique principalissime etc. Circa primum utitur triplici ratione, quarum principalis talis est. Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum,[16] et ipsum volumus propter se ipsum non propter aliquid aliud, iste[17] finis non est bonus solum,[18] sed est optimus. Et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior ut ex supradictis[19] patet. Sed[20] necesse est esse aliquem talem finem, ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus. Maiorem[21] probat secun-

[1] F: nema aliqui.
[2] dodaje utique.
[3] F: tentandum.
[4] F: stavlja iza esse.
[5] F: nema in.
[6] F: civitatibus stavlja iza disciplinarum uz dodatak jednog et.
[7] F: quales.
[8] F: dodaje autem.
[9] F: vero.
[10] F: disciplinis.
[11] F: proponente.
[12] F: Si enim idem est bonum uni et civitati, maiusque et perfectius, quod civitati videtur, et suscipere, et salvare.
[13] F: dodaje igitur.
[14] F: započima sa »Praemissis...«
[15] F: nema ad.
[16] F: ipsum.
[17] F: ille.
[18] F: stavlja iza non.
[19] F: praedictis.
[20] F: dodaje: in rebus humanis.
[21] F: Minorem.

da[1] ratione ducente ad impossibile, quae talis est. Manifestum est ex praemissis quod unus finis propter alium desideratur. Aut ergo est devenire ad aliquem finem, qui non desideratur propter alium, aut non. Si sic, habetur propositum. Si autem non est invenire aliquem finem[2] talem, consequens[3] est quod omnis finis desideratur[3a] propter alium finem, et sic oportet procedere in infinitum. Sed hoc est impossibile, quod procedatur in finibus in infinitum, ergo necesse est esse[4] aliquem finem, qui non sit propter alium finem desideratus.

Quod autem sit impossibile in finibus procedere in infinitum probat[5] tertia[6] ratione, quae etiam[7] est ducens ad impossibile, hoc modo. Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet[8] semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit ad hoc quod homo consequatur fines desideratos. Sed frustra et vane aliquis[9] desiderat id quod non potest assequi. Ergo desiderium[10] finis esset frustra et in[11] vanum. Sed hoc desiderium est naturale. Dictum est[12] enim supra,[13] quod bonum[14] est quod naturaliter omnia desiderant. Ergo sequitur quod naturale desiderium sit inane et in[15] vanum.[16] Sed hoc est impossibile, quia naturale desiderium nihil aliud[17] est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse[18] supervacua,[19] ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum. Et sic necesse est esse aliquem ultimum finem, propter quem omnia alia desiderantur, et ipsum[20] non desideratur propter alia, et ita necesse est esse aliquem optimum finem rerum humanarum.

Deinde cum dicit, Igitur ad[21] vitam etc, ostendit quod huius finis cognitio est homini necessaria. Et circa hoc duo facit, primo ostendit quod necessarium est homini cognoscere talem finem, secundo ostendit quid de eo cognoscere oporteat, ibi, Si sic temptandum[22] est. Concludit ergo primo ex dictis[23] quod[24] ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius[25] habet magnum incrementum ad vitam, id est multum auxilium affert[26] ad totam vitam humanam. Quod quidem ostendit[27] tali ratione. Nihil quod in alterum dirigitur potest[28]

[1] F: nema secunda.
[2] F: stavlja iza talem.
[3] F: sequitur.
[3a] F: desideretur.
[4] F: stavlja iza aliquem.
[5] F: probatur.
[6] F: etiam.
[7] F: nema etiam.
[8] F: nema scilicet.
[9] F: quis.
[10] F: desideriorum.
[11] F: nema in.
[12] F: stavlja iza enim.
[13] F: nema supra.
[14] F: nema bonum est quod.

[15] F: nema in.
[16] F: vacuum.
[17] F: stavlja iza est.
[18] F: nema esse.
[19] F: frustari.
[20] F: ipse.
[21] F: nema ad vitam.
[22] F: tendandum.
[23] F: dodaje: quod necessaria est homini.
[24] F: nema quod.
[25] F: dodaje quia.
[26] F: confert.
[27] F: apparet.
[28] F: dodaje homo.

recte[1] assequi, nisi cognoscatur[2] illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittatoris, qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum[3] et optium finem humane vite. Ergo ad rectitudinem humane vite necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humane vite.[4] Et huius ratio est quia semper ratio eorum quae sunt ad finem sumenda est ab ipso fine, ut etiam in secundo[5] physicorum probatur.

Deinde cum dicit, Si autem sic etc, ostendit quid circa istum[6] finem sit cognoscendum. Et dicit ex quo sic est, quod cognitio optimi finis necessaria est ad vitam humanam, oportet accipere quis sit ille[7] optimus finis, et ad quam scientiam[8] speculativam aut[9] practicam pertineat eius conscideratio. Per disciplinas enim intelligit scientias speculativas, per virtutes autem scientias practicas, quae[10] sunt aliquarum operationum principia. Dicit autem quod temptandum est de[11] hiis determinare ad insinuandum difficultatem quae est in accipiendo ultimum finem in humana vita, sicut et[12] consciderare[13] omnes causas altissimas. Dicit autem quod oportet id[14] accipere figuraliter, id est verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis, ut dicetur.

Horum autem duorum primum quidem pertinet ad tractatum huius scientie, quia talis est[15] conscideratio circa rem de qua haec scientia consciderat. Sed secundum pertinet ad prohemium in quo manifestatur intentio huius dotrine. Et ideo statim consequenter cum dicit, Videbitur autem utique etc. ostendit ad quam scientiam pertineat huius finis conscideratio. Et circa hoc duo facit. Primo proponit[16] rationem ad propositum ostendendum, secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi, Quas enim esse[17] debitum etc. Primo proponit[18] ergo rationem ad propositum quae talis est. Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Hoc[19] patet ex hiis quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte, quae est de fine, continentur ille quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam tamquam de[20] principalissimo fine[21] existentem, et maxime architectonicam, tamquam praecipientem aliis quid oporteat facere. Sed civilis scientia vide-

[1] F: directe.
[2] F: cognoscat.
[3] F: stavlja iza optimum.
[4] F: čitava rečenica glasi: Necesse est ergo habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae.
[5] F: undecimo.
[6] F: illum.
[7] F: iste.
[8] F: stavlja iza speculativam.
[9] F. vel.
[10] F: quia.
[11] F: nema de hiis.
[12] F: in.
[13] F: considerando.
[14] F: illud.
[15] F: stavlja iza consideratio.
[16] F: ponit.
[17] F: dodaje est.
[18] F: ponit.
[19] F: pred hoc stavlja et.
[20] F: dodaje: fine primo et.
[21] F: nema fine pred existentem.

tur esse talis, scilicet principalissima et maxime architectonica, ergo ad eam pertinet conscīderare optimum finem.

Deinde cum dicit, Quas esse etc. probat quod supposuerat, scilicet quod civilis scientia sit talis. Et primo probat quod sit maxime architectonica, secundo quod sit principalissima, ibi, Si enim eadem[1] est uni etc. Circa primum duo facit. Primo attribuit politice, vel[2] civili, ea quae pertinent ad scientiam architectonicam. Secundo ex hiis concludit propositum, ibi, Utente autem hac etc. Duo autem pertinent ad scientiam[3] architectonicam. Quorum unum est, quod ipsa praecipit scientie vel arti quae est sub ipsa, quae debeat operari, sicut equestris praecipit frenifactive. Aliud autem est quod utitur ea ad suum finem. Primum autem horum convenit politice vel civili tam respectu scientiarum[4] speculativarum, quam respectu practicarum. Aliter tam[5] et aliter. Nam practice scientie praecipit politica, et quantum ad usum eius scilicet ut operetur vel non operetur, et quantum ad determinationem actus. Praecipit enim fabro non solum quod utatur[6] sua arte, etiam quod sic utatur, tales cultellos faciens. Utrumque enim ordinatum est ad finem humane vite. Sed scientie speculative praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem[7] operationis.[8] Ordinat enim politica quod alii[9] doceant vel adiscant geometriam. Huiusmodi enim actus inquantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralem,[10] et sunt ordinabiles ad finem humane vite. Non autem praecipit politicus geometre,[11] quid[12] de triangulo concludat. Hoc enim non subiacet humane voluntati[13] nec[14] est ordinabile ad finem vite, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civilibus,[15] scilicet tam practicarum, quam speculativarum, quam debeat adiscere, et usque ad quod tempus.

Alia autem proprietas scientie architectonice est[16] uti[17] inferioribus scientiis ad[18] suum finem, et hoc pertinet ad politicam[19] respectu omnium[20] practicarum.[21] Unde subdit quod preciosissimas id est nobilissimas virtutum id est arcium operativarum, videmus esse sub politica scilicet militarem et yconomicam et rethoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem scilicet[22] ad bonum commune civitatis. Deinde cum

[1] F: idem.
[2] F: sive.
[3] F: nema scientiam.
[4] F: stavlja iza speculativarum.
[5] F: tamen.
[6] F: stavlja iza arte.
[7] F: dodaje sui.
[8] F: operis.
[9] F: aliqui.
[10] F: moralis.
[11] F: geometriae.
[12] F: quae.
[13] F: vitae.
[14] F: nema nec est ordinabile ad finem vite.
[15] F: civitatibus.
[16] F: nema est.
[17] F: pred uti stavlja scilicet.
[18] F: nema ad suum finem, et hoc.
[19] F: dodaje solum.
[20] F: nema omnium.
[21] F: dodaje scientiarum.
[22] F: idest.

dicit, Utente autem[1] hac etc. ex praemissis duabus concludit propositum, et dicit quod[2] cum politica quae[3] practica est utatur reliquis practicis disciplinis sicut secundo[4] dictum est, et cum ipsam legem ponat quid oporteat operari, et a quibus abstinere, ut primo[5] dictum est, consequens est quod finis huius tamquam architectonice complectitur[6] id est sub se continet[7] fines aliarum scientiarum practicarum. Unde concludit quod hic[8] scilicet finis politice est humanum bonum, id est optimum[9] in rebus humanis. Deinde cum dicit, Si enim et idem est etc. ostendit quod politica sit principalissima ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim quod unaquaeque causa tanto[10] pocior est quanto ad plura effectus[11] eius se extendit. Unde[12] bonum quod habet rationem cause finalis, tanto pocius est, quanto ad plura se extendit. Et ideo si idem est bonum[13] homini et toti civitati, multo[14] magis[15] et perfeccius suscipere id est procurare et salvare id[17] est conservare id[18] quod est bonum tocius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat[18] et conservet bonum et[19] uni soli homini. Sed multo melius et divinius est quod exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliter.[20] Amabile[21] est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti in qua multe civitates continentur. Dicit[22] autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad dei similitudinem qui est universalis[23] causa omnium bonorum. Hoc autem bonum[24] quod est commune uni vel civitatibus pluribus intendit methodus quidem[25] enim, id est[26] ars quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinet consciderare ultimum[27] finem humane vite, tamquam ad principalissimam.

Notandum[28] est autem quod politicam dicit esse principalissimam non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica consciderat. Nam ultimum finem tocius universi consciderat scientia divina quae est respectu omnium principalissima.

Dicit autem ad politicam pertinere consciderationem ultimi finis humane vite, de quo

---

[1] F: vero.
[2] F: nema quod.
[3] F: nema quae practica est.
[4] F: supra.
[5] F: prius.
[6] F: complectatur.
[7] F: contineat.
[8] F: nema hic.
[9] F: optimus.
[10] F: dodaje prior est et.
[11] F: izostavlja effectus eius.
[12] F: dodaje et.
[13] F: dodaje uni.
[14] F: dodaje videtur.
[15] F: majus.
[16] F: nema id est conservare.
[17] F: illud.

[18] F: nema quaerat et.
[19] F: etiam.
[20] F: aliquando.
[21] F: dodaje quidem.
[22] F: Dicitur.
[23] F: ultima.
[24] F: dodaje scilicet.
[25] F: nema quidem enim.
[26] F: dodaje quaedam.
[27] F: stavlja iza finem.
[28] F: Sciendum.

causam[1] in primo[2] libro determinat, quia doctrina huius libri continet prima elementa sciencie politice.

III.

Videtur[3] autem sufficienter[4] utique si secundum subiectam materiam manifestetur. Certum enim non similiter in omnibus sermonibus quaerendum est, quaemadmodum neque in conditis. Bona enim et iusta, de quibus civilis intendit, tantam habent differentiam et errorem, ut videantur lege sola esse, natura vero non. Talem autem[5] errorem habent et bona, quia multa[6] contingunt detrimenta ex hiis. Iam enim quidam perierunt propter divicias, alii propter fortitudinem.

Amabile igitur de talibus et ex talibus dicentes talia,[7] crosse et figuraliter veritatem ostendere, et de hiis quae ut frequentius, et ex talibus dicentes talia[8] concludere.

Eodem utique modo et recipere[9] debitum est unumquodque dictorum.

Disciplinati enim est in tantum certitudinem inquirere[10] secundum unumquodque genus, inquantum natura[11] rei recipit. Proximum enim videtur et mathematicum persuadentem acceptare et rethoricum demonstrationes expetere.

Unusquisque autem iudicat bene quae cognoscit. Et horum[12] autem[13] bonus[14] iudex, secundum[15] unumquodque ergo eruditus. Simpliciter autem qui circa omnia eruditus est.

Idcirco politice non est proprius auditor iuvenis. Inexpertus enim est est eorum que[16] secundum vitam sunt actuum. Rationes autem ex[17] hiis, et de[18] hiis sunt.

Amplius autem passionum sequtor existens inaniter audiet et inutiliter, quia finis est non cognitio sed actus.

Differt autem nihil iuvenis secundum etatem, aut secundum morem iuvenilis. Non enim a tempore defectio, sed propter secundum passiones vivere, et persequi singula. Talibus autem inutilis cognitio fit, quemadmodum in[19] incontinentibus.

Secundum rationem autem facientibus[20] desideria et operationibus multum[21] utile erit de hiis scire.

---

[1] F: tamen.
[2] F: hoc.
[3] F: Dicetur.
[4] F: stavlja iza utique.
[5] F: dodaje quemdam.
[6] F: multis.
[7] F: nema talia.
[8] F: dodaje et.
[9] F: recipi.
[10] F: quaerere.
[11] F: stavlja iza rei.
[12] F: eorum.
[13] F: nema autem.
[14] F: pred bonus stavlja est.
[15] F: Secundum ergo unumquodque in unoquoque eruditus bene judicat.
[16] F: qui.
[17] F: de.
[18] F: ex.
[19] F: nema in.
[20] F: stavlja iza desideria.
[21] F: dodaje utique.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI I BILJEŠKE.

FRANJO ŠANC D. I., PROVIDNOST BOŽJA.*

1) »Zar se Bog brine za volove?« — Tkogod bi, kad to čita u 1. Korinćanima (9, 9), mogao pomisliti, da sv. Pavao (kaošto i Rabbi Moyses) nije priznavao Božje Providnosti za nerazumne stvorove. No sv. Toma, objašnjujući tekst (u I, g. 22, a. 2. ad 5) ističe, da se razumni stvorovi »specijalnim nekim načinom« podvrgavaju Providnosti, ukoliko imadu volju, pa im se usljed toga imputira u krivnju i zaslugu, za kaznu i nagradu — a toga, dakako, nema kod nerazumnih stvorova.

Pojam Providnosti dovoljno je objašnjavan u našim udžbenicima i leksikonima. Tri momenta, koja u taj pojam ulaze još ne čine Providnosti u potpunom smislu; to su: uzdržavanje svijeta (kontinuirano stvaranje), sudjelovanje Božje, i međusobno uređenje stvorova. Tekar kad uočimo s v r š n o o d r e đ e n j e svih stvorova, dobivamo potpun pojam Providnosti. Stvorovima je naime, određeno da proslavljuju Boga, ili da očituju Božje savršenosti. Stvorovima, koji de facto postoje, pripadaju dakako i ljudi, r a z u m n i s t v o r o v i. Samo su oni osposobljeni za formalnu slavu Božju. Po nerazumnim stvorovima dolazi objektivno do izražaja slava Božja, uokoliko oni služe čovjeku i koliko čovjek u njima pronalazi odraz Božjih savršenosti. Razumni su pako stvorovi spoznajno i s l o b o d n o v o l j n o upravljeni k Bogu, koliko je u pitanju njihova neposredna svrha (uredno usavršenje), pa konačno svrha blaženstva u nadnaravnom jedinstvu s Bogom. U tome vidu čovjekova određenja može se Providnost nazvati posebna, da ju tako razlikujemo od općenite Providnosti, koja obuhvata sveukupno stvorenje. Taj »ratio ordinis in finem« znači Providnost; a izvršenje finalnoga reda zovemo upravljanje (gubernatio).

Pustivši sada po strani sve drugo, zaustavimo se kod ove poteškoće: Ako je ljudima Bog svojom voljom odredio svrhu, tj. ako je njihovim voljama postavljena svrha (na osnovu Providnosti), može li se u tom slučaju govoriti o s l o b o d n i m voljama? Nije li ta sloboda ugrožena, upravo nemoguća uz pretpostavku, da se volja Božja mora izvršiti? Čini se, prema tome, da priznavanje Providnosti uključuje ili zahtijeva nepriznavanje slobode ljudske.

Šanc je ovo pitanje vrlo dobro uočio, i u vezi s time postavlja tezu: »Između naše slobode i Božjih odredaba, nema nikakve opreke« (322). Opširno to objašnjava u Uvodu knjige

(29—30). Ima pred očima razumne stvorove, jer je upravo u pitanju njihova sloboda. Osvrće se na event. prigovor, da je pojam Providnosti nespojiv sa slobodom. Nasuprot, odgovara Šanc: kad bi se htjelo oduzeti ljudima njihovu slobodu volje zbog Providnosti, time bi ugrožen bio i sam pojam Prvoidnosti. Zar bi mogao Bog sudnjega dana reći nekom čovjeku: »Nisi polučio svrhe, premda sam te k njoj vodio, jer jer nisi htio da se mojem vodstvu podvrgneš« — ako bi taj čovjek bio kadar s pravom uzvratiti: »Kako si me vodio, kad si me zapravo silio, ta nisam bio slobodan«! Oduzeti čovjeku slobodu značilo bi, dakle, oduzeti Bogu vodstvo.

To je tvrdnja Šancova, koju može svatko pronaći u navedenom kontekstu. Ljudsku slobodu navodi Š. kao uvjet za Providnost u tom smislu, da poricanje slobode kod čovjeka uključuje poricanje vodstva Božjega (= Providnosti). Jer sa vodstvom je korelativna poslušnost, a samo se u prenesenom smislu za neslobodne stvorove kaže da su poslušni. Kako su pak nerazumni stvorovi radi čovjeka, koji je od Boga svršno vođen u svojoj slobodi, zato je »vodstvo« obilježje ili pojmovni uvjet Providnosti uopće. Pri tom ništa ne dolazi u obzir puka mogućnost stvorenja svijeta bez razumnih stvorova; jer premda njihovo svršno određenje iziskuje Providnost, u realnom svijetu, gdje postoje slobodni ljudi (radi kojih postoje i nerazumni stvorovi), postoji u pravom smislu Božje vodstvo (zato »u pravom smislu«, jer pretpostavlja sposobnost posluha odnosno neposluha), — a tko bi tu slobodu negirao, ne bi time zapravo ni Božjeg vodstva mogao priznati.

Ne bih se bio zadržao na komentaru toga teksta, da nisu u jednom novinskom prikazu Šancove knjige baš na tome mjestu stavljene neke primjetbe, koje su kadre unijeti zabunu, ako se ne uzme u obzir čitav kontekst, nego samo istrgnute izreke. Šanc, naime, ne prikazuje Providnost tako, kao da ne bi moglo biti svijeta bez razumnih stvorova, i kao da ti stvorovi ne bi mogli imati svršnog određenja. I u tome bi fiktivnom slučaju, dakako, postojala Providnost, bez slobode stvorova, ali Providnost dolazi u pitanje, kad se u realnom svijetu sa razumnim stvorovima hoće odricati njihovu slobodu: ona je uvjet za Božje vodstvo svijeta, koji konkretno postoji radi čovjeka. Nije uputno nazivati »pravim vodstvom« upravljanje svijeta, koji bi sastojao samo od nerazumnih stvorova, jer za upravljanje strojem ne kažemo da je u pravom smislu »vodstvo«; a kad kažemo da se »vodi stado«, to ne znači vodstvo razumnih naravi, a baš toga vodstva ne bi bilo bez slobode. Nije također ispravno reći, da je Providnost potrebna i za nerazumne stvorove zato, jer »bi trebalo voditi računa o tom da pojedini stvorovi ukoliko djeluju po svojoj naravi ne dolaze među sobom u koliziju«. Taj njihov međusobni

odnos još nije adekvantni predmet Providnosti, bez obzira na pitanje o mogućnosti kolizije kraj nužnog djelovanja njihovih naravi.

Dalo bi se još sa citatima potvrditi, kako je Šanc u određivanju pojma Providnosti uporedo išao sa sv. Tomom. I ova izreka (str. 30): »Božja Providnost kod svoga vodstva mora da ostavi slobodu bića, koje vodi, neoskvrnjenu« nalazi potvrdu u I, 22, 4, c. Toma ističe (22, 2, 4), da Providnost obuhvata pravednike »quodam excellentiori modo«, i to objašnjava. Međutim, bit će za čitaoce važnije upozoriti na problemsku sistematiku knjige, nego na razliku između specijalne i opće Providnosti.

2) Neki od najvažnijih problema, o kojima raspravlja knjiga:

Istražuje i prikazuje poglavite dokaze, kojima su patristički pisci branili Božju egzistenciju. Kod nekih pisaca nalazimo čitav sistem dokaza, kao kod sv. Augustina (188—191) i sv. Ivana Dam. (125—6). U pregledu patrističkih dokaza, auktor daje rješavanje problema o neredu (307—315). Prikazuje pojam o Bogu kao osobnom biću, sve od prvih pisaca (koji još nisu znali za definiciju osobe) do Boetija i njegovih nasljednika (305—6). — Kod svih pisaca ispituje šta su mislili o Božjim svojstvima: duhovnosti, znanju, volji, dobroti, pravdi, vječnosti, svemogućnosti. Napose traži sklad između Božjih svojstava i slobode, te egzistencije zla. Ističe, kako su patristički pisci bili uvjereni, da Božjim predznanjem, dobrotom i svemoći, nije isključena sloboda (192—3, 270—2). Opširno je prikazana Augustinova nauka o problemu zla (201—229), kome auktor posvećuje svu pažnju. — Kod svih pisaca ispituje odnos Boga prema svijetu: stvoritelj i uzdržavatelj (68, 83, 175), gospodar svijeta, njegova posljednja svrha (263, 295), njime upravlja (41, 68, 262—4), sve vodi (218), brine se za sve (60, 183), izvor je svega (132, 143), upravlja i slobodnim činima, ali ne sili slobodne volje (62). — Auktor ispituje šta su pisci mislili o čovjeku: njegovoj naravi, slobodnoj volji (53, 61, 113, 128, 162, 270), o besmrtnosti duše (112, 157, 221, 238), o vječnoj nagradi i kazni (137, 150, 169, 180, 199 sl.), o skladu slobode s neograničenim Božjim gospodstvom (62, 89, 116, 162, 194, 290). Patristički pisci znadu, da je čovjek svrha svijeta i zato cilj Providnosti (78, 112). Sustavno se u knjizi razvija pojam Providnosti i problemi, koji su time povezani. Za laku orijentaciju služi »Stvarni indeks«, jedna konkordancija, koja daje uvid u bogatstvo ove knjige.

Zimmermann.

RECENZIJE.

Breviarium Romanum, *editio iuxta typicam amplificata taurinensis prima*, Taurini-Romae MCMXXXIX, 4 sv. vel. 10×16. Lit. 140.—

Zaslužna i po svem katoličkom svijetu poznata knjižara Mario E. Marietti u Torinu publicirala je nedavno sasvim novo izdanje brevijara, koje i po cjelokupnoj izradbi i prema svojoj cijeni zaslužuje našu naročitu pažnju.

Ovo je izdanje najnovije u kojemu su uneseni svi najnoviji oficiji pojedinih svetaca, proglašenih posljednjih godina. U njemu su skupljene sve potrebne pogodnosti što ih svećenik kod recitovanja traži, tako da je ovo izdanje s te strane veoma prikladno i ugodno. Slova su čitka, dosta ovelika u razmjeru s veličinom brevijara, ne umaraju očiju, forma im je lijepa; slog je skladan i pregledan, opaske i upozorenja u slogu tiskana crvenim slovima. Tih opazaka nema puno, ne smetaju dakle recitanta i ne odnose njegove pažnje na mnogo nepotrebnoga čitanja. U tu su svrhu uvijek na potrebnim mjestima otštampane antifone, psalmi i pojedine molitve (oratio), tako da nema neugodnoga traženja. — Papir je fin, indijski, tanak i jak; tek bi ugodnija bila njegova više bijela ne žućkasta nijansa. Vanjska je forma najzgodnija: ni prevelik ni premalen; lijepo je uvezan u crnu kožu s crvenim obrubom, lako se previja i u ruci predstavlja doista dragu i lijepu knjižicu.

Nije čudo, da su najviši crkveni krugovi ovo Mariettijevo izdanje pozdravili veoma srdačno, među njila kardinali: Salotti, Todeschini, Caccia-Dominioni, Lauri, Boetto, Fossati, Bartolomasi i dr. A jednako je o njemu dao povoljno mišljenje i sadanji papa Pijo XII, kad je rekao: da je to izdanje brevijara ne samo elegantno s tipografske, nego i veoma usavršeno s tehničke strane.

Našem ga svećenstvu možemo napose preporučiti poradi njegove razmjerno niske cijene. Tkogod ga nabavi ne će požaliti. Mladomisnici će imati veliko veselje s ovako lijepo opremljenim svagdanjim drugom u davanju dnevne hvale i slave Gospodinu. **prof. A. Ž.**

Dr. Joseph Engert, Wege zur Gott. Paderborn, Verlegt bei Ferdinand Schöning, str. 96, male osmine.

Na temelju svoga iskustva što ga je stekao kao kateheta u gimnaziji, a također pri vodstvu filozofskog seminara pisac pokušava odrediti kojim će putevima moderni čovjek najsigurnije ili bolje reći najprikladnije doći Bogu. Po njegovu mišljenju, nije nimalo zgodno da se pri tom poslu upotrebljava dosadanji sistematski način isključivo logičkog i intelektualnog umovanja. Taj postupak, kaže autor, čini dojam kao da se čovjek prethodno mora odreći svakog vjerskog uvjerenja da sam racionalno izgradi svoju vjeru i svoj vjerski život. To međutim vodi vrlo lako intelektualnom ohladnjenju prema religioznom životu, što nikako ne bi smjelo biti. Stoga pisac drži da treba dokaze o egzistenciji Božjoj, i naravnu spoznaju uklopiti u religiozni život i religioznu poduku. Zbog toga upravo pri dokazivanju egzistencije Bo-

žje treba napustiti uobičajenu silogističku formu, pa i izbjegavati i sam izraz »dokaz«, — mjesto toga izraza bolje je upotrebljavati termin »spoznaja Boga«, koji je naravniji i čovjeku bliži.

Polazna točka pri ovome upućivanju u spoznaju Boga treba biti pitanje o smislu života koje je naravno u središtu svega ljudskog zanimanja. O tom pitanju imali su svoje poglede stari i moderni filozofi, o njemu ima svoje mišljenje i katolička vjera. Katoličko shvaćanje života traži da se čovjek smatra djetetom Božjim, da je od njega primio milost po žrtvi Kristovoj. Ove objektivne istine čovjek subjektivno treba da akceptira a to će moći, jer sam Bog djeluje u njemu. No postoji ipak i čisto razumsko opravdanje te vjere. Do njeg ćemo doći ako prirodu i dušu pitamo šta znadu o svome porijeklu. To je nauka sv. Pavla u poslanici Rimljanima I, 19.

Na temelju ovih principa pisac je i raspodijelio i gradivo svoje knjige u četiri odnosno pet poglavlja: I. Temelji naravne spoznaje Boga (s podotsjecima: kako Boga spoznaje priprosti čovjek, kako ga traži moderni čovjek, kakvi su odnošaji znanosti i vjere). II. Izlaganje naravne spoznaje Boga (kosmološka spoznaja, psihološka spoznaja, vrste spoznaje). III. Odnošaji svijeta i Stvoritelja (kršćanski teizam, protivnici teizma, čovjek i priroda). IV. Ljudska duša (njezina supstancijalnost, duhovnost, jedinstvo i vječnost, sloboda volje i neumrlost). V. Religija.

Knjižica nema strogo znanstvenih pretenzija. Pisac sam kaže: »Die Schrift . . . ist für die katholische Allgemeinheit bestimmt«. Zato i nije moguće svestrano ocijeniti ovoga pokušaja. Po svojoj naravi on ide za tim da pronađe ne naučne, nego praktične puteve kojim će neki temeljni religiozni problemi prodrijeti u dušu današnjeg čovjeka. Ipak sve je to učinjeno vrlo sumarno, često upravo odveć sumarno, s vidljivom brigom da izbjegne strogosti cenzure i da se prilagodi situaciji i stanju duhova današnje Njemačke. Osnovna misao, da se s čisto psiholoških i pedagoških razloga, spoznaja Boga mora »ugraditi« u religiozni život nesumnjivo je ispravna, samo je važno pri tom pripaziti da logična snaga i apsolutnost argumentacije ne strada. Psihološki »priključak« sigurno je važan kod svakog izlaganja istine, no to ne smije biti na štetu neumoljivosti dokazivanja.

Dr. Đ. Gračanin.

Dr. Margareta Csaba, Njezino proljeće. Prema originalu priredili: Eugen Fabry — Dr. Stjepan Kukolja. Izdala naklada »Spes«, Zagreb, Martićeva ul. 7. Cijena je broširanoj knjizi Din 15, a vezanoj Din 25.

U knjizi se obrađuje, što ima djevojka u dobi svojeg razvijanja znati o spolnom problemu, i to sa zdravstvenog stajališta. Spisateljica, liječnica, čini to tako naravno i jednostavno, da je može razumjeti svaka čitateljica. Ujedno se u prikazivanju vidi, kako je spisateljica dobra katolikinja, pa tu i tamo i izrijekom spominje, kako se zdravstveni zahtjevi poklapaju s vjerskoćudorednima.

Jedna je dobra učiteljica, kako mi reče, vratila knjigu s nekim ogorčenjem. Drugi jedan katolički učitelj rekao mi je da on tu knjigu

ne može dati svojoj kćeri, neka to učini njezin ispovjednik*. Sva je prilika, da su i drugi čuli što slično. Naprotiv one, kojima je knjiga namijenjena, mladim djevojkama, primit će je zahvalna srca. Čudno je to, da stariji, muški i ženske, svećenici, redovnici i redovnice, mnogo toga vide u današnjem svijetu, što upravo upropašćuje mladež, pa šute, ili odvraćaju od toga svoje oči. A kad se pojavi kakova dobronamjerna knjiga, kao i ova u natpisu spomenuta, udare u viku, kako se ipak ne bi smjelo ovako pisati. I to danas, kad na svakom uglu vreba neprijatelj na nevinu i nepoučenu mladež! To je čudna i strašna pojava.

Kako priređivači ove knjige misle izdati i ostale tri, Dr. Margarete Csaba o istom problemu, htio bih napomenuti neke stvari, koje bi, držim, trebalo uvažiti.

1. Uvjeren sam, da onima, koji prigovaraju, najviše smeta poglavlje Higijena menstruacije. Pa bi se moglo možda više paziti, kad se takove i slične stvari iznose pred široku javnost.

2. Knjigu je Dr. Csaba napisala mirno, ozbiljno. S tim se moraju slagati i slike, crteži, kad se već iznose. Čuo sam i prigovor i na samu natpisnu sliku, pogotovu, ako je to nečija slika. Izražaj slike, čini mi se, ponešto koketan. U samoj pak knjizi ima smiješnih ilustracija, na pr. na strani 69. ona dva vražića. Takove stvari pobuđuju na smijeh, a ometaju ozbiljno djelovanje ozbiljnih pouka. Isto tako oni mali anđelčići su feminalna zastranjenja u religijskoj umjetnosti.

3. Na str. 131. veli se: »Bilo bi šteta, da se ne nasmiješ doživljajima Miki Mausa . . .« A možda i ne bi bila šteta! Naprotiv!

4. Mladenačke su zabave u knjizi prekratko i površno ocjenjene. Napose spominjem, kako bi se bacanje karata imalo bolje ocjeniti i psihološki i moralno.

Sve te moje napomene ne idu za tim, da knjigu ne preporuče, nego da buduće knjige budu još bolje. Knjiga će »Njezino proljeće« dobro doći i djevojkala i svima onima, koji imaju posla s odgojem.

B. Strižić, D. I.

B. Rosenmöller, Religionsphilosophie. 2. Aufl. VIII—168 S. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1939. Stoji kart. RM 3,38 ili vez. RM 4,27 (cijene za inozemstvo).

Na naslovnoj strani ove knjige čitamo: »Zweite durchgesehene Auflage«. No u knjizi nema novog predgovora i tako ne doznajemo od samog pisca u čemu se sastoje promjene. Uzeo sam prvo izdanje da tačno ustanovim razlike između prvog i drugog izdanja. Došao sam do slijedećeg rezultata. Papir je slabiji od papira prvog izdanja. U

---

* Zanimljivo bi bilo da nam je uvaženi g. kritičar spomenuo i razloge koji dotični iznose proti čitanju ove knjige sa strane ženske mladeži, a još bi zanimljivije bilo da ih je uporedio s direktivama Sv. Stolice u pogledu seksualne inicijacije i konstatirao da li se način spisateljice podudara s njime ili ne. Poznato je da je Sv. Stolica dala upute u ovom pogledu koje su stroge i zahtijevaju vrlo veliki oprez. Op. ur.

samom tekstu nema nikakvih promjena. Pod crtom jednostavno su izostavljene ove kratke bilješke: 4 (str. 44), 5 (str. 46), 6 i 7 (str. 58), 13 (str. 65), 14 (str. 66), 19 (str. 74), 22 (str. 75), 23 (str. 76), 9 (str. 93), 1 (str. 159). Osim 4 (str. 44) i 7 (str. 58) sve se odnose na emigranta D. von Hildenbranda; bilješka 7 (str. 58) čini se da je zabunom ispala, što se vidi i iz toga što broj 7 u tekstu nije brisan. U bilješkama 16 (str. 100) i 8 (str. 148) brisano je samo ono što se odnosi na emigrante A. Lieberta i K. Bartha. Nezgodno je što u sadašnjem obliku brojevi bilježaka ne teku normalnim redom, jer gore navedene bilješke jednostavno manjkaju, tako da, na pr., iza bilješke 3 slijede 6 i sl. U naučnom pogledu je stoga prvo izdanje vrijednije od ovog jevtinijeg drugog izdanja. — Svoje kritičke primjedbe k ovoj knjizi objelodanio sam u članku »Zwei Wege der Religionsphilosophie« (Philosophisches Jahrbuch 47, 1934, str. 425—431) kao i u knjizi »Problemi religije« Zagreb 1935, str. 6—20). Ističem da je ova knjiga vrlo duboka i originalna, ali da nažalost još uvijek nije naišla na toliko pažnje koliko stvarno zaslužuje. **Dr. Vilim Keilbach.**

Sv. Benedikt i njegovo djelo. Dvobroj »Života s Crkvom«. Izdano i kao posebna knjiga. Knjižica »Zvijezda mora«, Hvar 1939, 8°, 232, Din 15.—.

»Sv. Benedikt i njegovo djelo« jest zapravo dvobroj (4—5) hrvatskog liturgijskog časopisa »Život s Crkvom«, otisnut zasebno pod gornjim naslovom. Članci benediktinskog opata Vykoukala, P. Emanuela Heufeldera i preuzv. g. Mons. Mihe pušića, biskupa hvarskog imadu hagiografski i ascetički karakter, jer pišu o životu i pravilu sv. Benedikta. Dr. Lovre Katić u članku: »Što su učinili benediktinci za napredak čovječanstva« iznosi vrlo zanimive historijske podatke o preporodnom, socijalnom i kulturnom, a napose školskom i karitativnom radu benediktinaca. Dr. Ivo Delalle, koji je vlastitim perom ukusno iscrtao naslovnu stranicu, piše članak o liturgiji benediktinaca. Još slijede članci i rasprave: D. Žanko, Benediktinci socijalni dobrotvori; A. Dabinović: Benediktinci u VIII. stoljeću; Msgr. Pavao Butorac, biskup kotorski: Uloga Benediktinaca u hrvatskom narodu; Ante Petravić, Benediktinci u hrvatskoj književnosti; Dr. Lj. Karaman: Benediktinci i srednjevjekovna umjetnost Dalmacije; O. Mlekuš, O. S. B.: Razvoj benediktinskog reda u zadnjih sto godina; Dr. M. Klarić: Važnost benediktinaca za hrv. narod u prošlosti i sadašnjosti (povjesnoarheološka studija); prof. Dr. Ivan Ostojić: Benediktinski samostan u Povljima na Braču; C. Fisković: Samostan i crkva benediktinki u Trogiru; Albe Vidaković: Benediktinci obnovitelji Gregorijanskog korala; Zd. Žanko: Bajronska umjetnost; Dr. I. Delalle: Sv. Benedikt u ikonografiji. Pjesma prof. Grgeca: »Prvi odgojitelji svete Hrvatske«, koja je preštampana iz njegove knjige »Sveta Hrvatska« u nekoliko desetaka strofa obuhvaća u sintezi lozinku, čežnje, duh i rad benediktinskog reda.

Naslovi navedenih članaka kao i imena pisaca govore nam, da je ta knjiga skup zanimivih monografija ne samo asketičkog, nego povjesnog, socijalnog, kulturnog, glazbenog i umjetničkog, te arheološkog

karaktera. Knjiga bi sa znanstvenog gledišta bila još vrijednija, da joj je dodan iskaz kratkih biografija pisaca pojedinih članaka. Tako bismo znali, odakle je opat Vykoukal, pater Heufelder. Za ostale naše javne radnike koji tu surađuju znamo doduše, ali biografije im svatko ne pozna, niti zna, gdje će ih naći.

Dr. M. Meschler: Tri temelja duhovnog života. Naklada »Fides«, Senj 1939, 16°, 212, Din 15 i 18.

Nakon što je senjska književna naklada »Fides« (Dr. Ivo Blažević) izdala na hrvatskom jeziku knjižicu isusovca Mavre Meschlera: »Zum Charakterbild Jesu«, izdaje sada prijevod njegova djelca: »Drei Grundlehren des geistl. Lebens«, koje je doživjelo do sada sedam njemačkih izdanja.

U toj knjižici obradio je iskusni pater cijelu ascetiku u originalnoj formi, u tri poglavlja: molitva, samozataja, sjedinjenje s Isusom po ljubavi. Pojedini članci su kratki i pregledni, a klasična asketska nauka daje se čitatelju u ugodnom modernom načinu izražavanja.

Knjižica je potreba vremena i kod nas. Što nije samo po imenu katoličko, to danas doista hoće biti katoličko. Moderni apostolat katoličke akcije unosi u današnji naraštaj novi duh. Zato će ova knjižica biti potrebna organiziranim katolicima da prodube svoju duhovnost i da je urede po zdravim načelima. Po svome malom formatu i tvrdom uvezu (18 din) zgodna je, da se dade drugima kao dar. Nekoć je svaka hrvatska plemkinja i građanka imala svoju duhovnu knjižnicu, koja se sastojala od molitvenika i nekoliko duhovnih knjiga.

Kućne asketske knjižice valjalo bi opet uvesti kod nas, osobito danas, kad i obrtnici i seljaci znadu dobro čitati, te se i oni mogu korisno služiti tim duhovnim blagom. **D. N.**

Karrer Otto, Matthäus-Evangelium, Erklärung. Ars Sacra, München 1938 8°, str. IX+580.

Pisac je prije izdavao svoje kratke, ali sočne komentare u posebnim svescima, kojih je do sada izišlo sedam: Vorboten des Heiles, Die frohe Botschaft, Das Reich Gottes im Kamf, Scheidung der Geister, Das Gottesreich durch die Kirche, Der Sturm auf Jerusalem, Christi Endkapf und Sieg. Ovim svescima dolazi još kao uvodni dio: Lies die Bibel. Auktor ne proučava pojedinosti sam, nego je velikim dijelom slijedio stručna djela. Iznosi sve rezultate katoličke egzegeze Matejeva evanđelja u laganoj i svima pristupačnoj formi. Egzegeza je ispravna i rekao bih dotjerana. Glavna zamisao je ideja i djelovanje Kraljevstva Božjega na zemlji. Čitavo djelo obuhvata blizu 600 stranica. Pojedini je svezak za sebe već zaokružena cjelina. Zato se može lako dijeliti od svega i pojedinačno širiti među krugove studenata i katoličkih obrazovanih lajka. **Dr. Nikola Žuvić.**

Fiedler E., In jener Zeit. Salzburg-Leipzig (Pustet) 1938, 8°, str. 295.

Činjenica je, da se svijet danas zanima za Sveto Pismo mnogo više nego prije. Ali varali bi se, kad bi mislili, da većina vjernika inače pozna Sveto Pismo. Općenito se poznaju jači događaji iz evanđeoskih perikopa, koji se čitaju i čuju godinama u nedjelje i blagdane u crkvi.

Ostalo Sveto Pismo, nauk od Boga, Božja riječ, nauk za život, zapečaćen je i nepoznat od velike većine onih, kojima je namijenjen. E. Fiedler je među katoličkim Njemcima dobro poznati duhovni pisac. U ovoj knjizi razotkriva novi put, da se pobudi zanimanje i bolje razumije Sveto Pismo.

On uzima dijelove Svetoga Pisma, koji su poznatiji najširim krugovima, nedjeljne perikope, ali ne raspravlja o njima, nego uzima druge dijelove iz sviju ostalih biblijskih knjiga (manje poznate tekstove), i lijepo dovodi sve u naravnu i unutarnju vezu s perikopama nedjelja i blagdana. Tako otvara čitaocima novu riznicu biblijskih dragocjenosti. Mnogo duhovitih primjera, slika i poredaba iz života uz tematsku obradbu pojedinih poglavlja olakoćuje slijed i pobuđuje zanimanje. Novi Zavjet postaje tim življi i konkretniji. Vječne se istine evanđelja ukazuju u svoj svojoj čistoći i snazi, a ne izbljeđuju kao mnogoput po slatkim riječima mnogih propovjednika. Starom, poznatom daje novi sjaj, novi oblik, život, a i novih misli. Modernomu čovjeku govori ova knjiga na temelju Svetoga Pisma i o Svetom Pismu popuno u skladu odredbama sv. Crkve, o popularizaciji Svetoga Pisma, teksta i samoga studija, jer Sveto Pismo treba studirati; samo čitanje nije dostatno.

Tko pozna sadržaj ove knjige, počet će se zanimati i za nepoznate dijelove Svetoga Pisma. Proučava i traži već same naslove. Tako za Božić postavlja naslov: Die grosse Freude, a motto je Iv. 3, 16—17; za Duhove: Das Fest der Wahrheit itd. Knjiga će napose dobro doći propovjednicima u gradovima. **Dr. Nikola Žuvić.**

UREDNIŠTVO JE PRIMILO:

N. **de Baumgarten,** Aux origines de la Russie. (Orientalia Christiana Analecta. Num. 119.) 88 str. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studioru, 1939.

K. **Draganović,** Opći šematizam Katoličke Crkve u Jugoslaviji. 615 str. Sarajevo, izdanje Akademije »Regina Apostolorum«, 1939.

K. **Karin,** Redovničke župe i župnici redovnici prema sadašnjem crkvenom pravu. 156 str. Zagreb, Piščeva naklada, 1939.

H. **Menges,** Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. XII-191 S. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1938.

B. **Polonijo,** Kroz Šibenik Grad okolicu. Stopama bl. Nikole Tavilića Šibenčanina. 48 str. Šibenik, Sv. Frane, 1939.

V. **Premuda,** Starohrvatski latinički rukopis »Žića sv. otaca« — S. **Ivšić,** Nekoliko napomena uz starohrvatski tekst »Žića sv. otaca«, 151 str. Zagreb, Nadbiskupska tiskara, 1939.

I. **Rogić,** Kanonsko pravo. I: Prva knjiga kodeksa s kratkim uvodom. 215 str. Đakovo, Naklada piščeva, 1939.

B. **Rosenmöller,** Religionsphilosophie. 2. durchgesehene Auflage. VIII-168 Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1939.

Spomenica Gospe od Pojišana prigodom 30 godišnjice dolaska o. o. Kapucina. Uredio i izdao Samostan o. o. Kapucina Gospe od Pojišana u Splitu. 69 str. Split, Leonova tiskara, 1939.

G. **Siegmund,** Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. VIII-256 S. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1937.

Seksualni problemi, Preveo K. **Spalatin.** XVI-310 str. Zagreb, konzorcij »Istina i život«, 1939.

Uredio: Dr. Đuro Gračanin.